

A EDUCAÇÃO

SEGUNDO

A FILOSOFIA PERENE

SUMÁRIO

I. Introdução Geral.

- I.1 Apresentação e justificativa.**
- I.2 Fontes de referência fundamentais.**
- I.3 Plano do presente trabalho.**
- I.4 Notas biográficas sobre S. Tomás de Aquino.**
- I.5 Santo Tomás e a vida contemplativa.**
- I.6 A morte de S. Tomás de Aquino.**
- I.7 Conclusão.**

II. O Fim Último do Homem.

- II.1 Introdução.**
- II.2 Presença no homem da ordem observada no Cosmos.**
- II.3 Antropologia do problema dos fins.**

II.4 Características gerais do fim último.

- a) Deve ser desejado por causa de si mesmo.
- b) Deve ser um bem perfeito.
- c) Deve ser suficiente por si mesmo.

II.5 Características gerais da felicidade.

- a) Deve ser contínua e perpétua.
- b) Deve ser a perfeição última do homem.
- c) Deve ser operação própria do homem.
- d) Deve ser a operação própria do homem aperfeiçoada pela virtude.
- e) Primeira determinação da felicidade humana.

II.6 A felicidade não pode ser a deleitação corporal.

II.7 A felicidade não pode ser a riqueza.

II.8 A felicidade não pode ser a operação da arte.

II.9 A felicidade não pode ser a operação das virtudes morais.

II.10 Conclusão.

II.11 A operação especulativa da sabedoria como fim último do homem.

II.12 Argumentos complementares.

II.13 Síntese de Santo Tomás sobre o fim último do homem.

II.14 Considerações finais.

II.15 Os homens sábios, segundo Aristóteles, são amados por Deus.

II.16 Natureza da sabedoria.

II.17 Conclusão do capítulo.

II.Ap. Apêndice sobre Teoria da Causalidade.

1. Causa formal.
2. Causa material.
3. Causa eficiente.
4. Causa final.
5. Sorte e acaso.

III. Pressupostos Históricos.

III.1 Introdução.

III.2 Contemplação e sabedoria na filosofia grega.

III.3 Comentário sobre a contemplação da natureza nos primeiros pré-socráticos.

III.4 A contemplação em Pitágoras.

III.5 A contemplação em Sócrates e Platão.

III.6 A pedagogia de Platão. I.

III.7 A pedagogia de Platão. II.

III.8 Conclusão.

III.9 Aristóteles.

III.10 Origem do termo contemplação na Tradição Cristã.

III.11 A contemplação na Tradição Cristã do século V, segundo João Cassiano.

III.12 A contemplação na Tradição Cristã do

século XII, segundo Hugo de São Vítor.

III.13 Conclusão.

III.14 Atualidade da questão.

III.15 Conclusão final.

IV. Pressupostos Psicológicos.

IV.1 Introdução.

IV.2 O Comentário ao De Anima.

IV.3 A hierarquia dos seres vivos.

IV.4 As operações dos sentidos.

IV.5 Natureza do sentido.

IV.6 Como percebemos que vemos: colocação do problema.

IV.7 A distinção dos sensíveis próprios dos diversos sentidos.

IV.8 A fantasia ou imaginação.

IV.9 Como percebemos que vemos: solução.

IV.10 O intelecto.

IV.11 Natureza do ato intelectual.

IV.12 Aparente não evidência da natureza do ato intelectual.

IV.13 Posição de Santo Tomás.

IV.14 A percepção total da atividade cognitiva.

IV.15 A percepção da inteligência por ela mesma segundo Santo Agostinho.

**IV.16 A percepção da inteligência por ela mesma
segundo S. Tomás de Aquino.**

V. A Pedagogia da Sabedoria.

Ia. Parte.

V.1 Introdução.

**V.2 Requisitos próximos da educação para a
sabedoria.**

V.3 Natureza da ciência moral.

V.4 Virtudes que são objeto da ciência moral.

V.5 Primeiras conclusões.

V.6 As virtudes são hábitos.

V.7 A virtude é um hábito eletivo.

**V.8 A virtude é um hábito eletivo que opera
segundo a reta razão.**

**V.9 A virtude é um hábito eletivo que opera,
segundo a reta razão, o termo médio.**

V.10 Modos de aquisição da virtude.

V.11 Plano de exposição das principais virtudes.

V.12 A virtude da fortaleza.

V.13 A virtude da temperança.

V.14 A virtude da justiça.

V.15 A justiça legal.

V.16 A virtude da prudência.

a)A prudência e o intelecto dos primeiros princípios

dos operáveis.

b)A prudência toma seus princípios dos hábitos das virtudes morais, e não diretamente do intelecto dos primeiros princípios dos operáveis.

c)Extensão da prudência.

d)Necessidade da prudência para a operação humana perfeita.

e)Natureza da prudência.

f)Necessidade das virtudes morais para a operação da prudência.

g)Necessidade da prudência para a operação das virtudes morais.

h)Interdependência entre as diversas virtudes.

V.17 O intelecto dos primeiros princípios dos operáveis.

V.18 A amizade.

V.19 Ordenação das virtudes à contemplação. I.

V.20 Ordenação das virtudes à contemplação. II.

V.21 O ensino da ciência moral na filosofia grega.

VI. A Pedagogia da Sabedoria.

IIa Parte.

VI.1 Introdução.

VI.2 Lógica, matemática e ciências naturais.

VI.3 Metafísica.

VI.4 Natureza do ato de contemplação.

VI.5 Deleitabilidade da contemplação.

VI.6 Primeiro fundamento da sabedoria.

VII. A Pedagogia da Sabedoria.

IIIIa Parte.

VII.1 Introdução.

VII.2 Princípio geral para a educação da criança.

VII.3 A educação do nascimento ao terceiro ano.

VII.4 A educação do terceiro ao quinto ano.

VII.5 A educação do quinto ao sétimo ano.

VII.6 A educação do sétimo ao décimo quarto ano.

VII.7 A música como arte liberal.

VII.8 O plano de Aristóteles.

VIII. Pressupostos Metafísicos.

VIII.1 Introdução.

VIII.2 As cinco vias para a demonstração da causa primeira.

VIII.3 A causa primeira de todos os seres.

IX. Pressupostos Políticos.

IX.1 Introdução.

IX.2 A sociedade como parte das coisas da natureza.

IX.3 Questões políticas fundamentais.

- IX.4 Premissas para a investigação da natureza da sociedade perfeita.
- IX.5 As formas possíveis da organização social.
- IX.6 Pressupostos políticos da educação para a sabedoria.
- IX.7 A sociedade perfeita.
- IX.8 Requisitos para a implantação da sociedade perfeita.
- IX.9 Definição da forma excelente de governo.
- IX.10 As leis da sociedade perfeita.
- IX.11 A escolha do governante.
- IX.12 Dificuldade da implantação da sociedade perfeita.
- IX.13 A tendência geral à Democracia.

X. Perspectiva Teológica.

- X.1 Introdução.
- X.2 A contemplação na Ciência Sagrada.
- X.3 A virtude da fé.
- X.4 Crescimento da fé.
- X.5 Pureza da fé.
- X.6 Crescimento da fé na pureza
- X.7 Fé e graça.
- X.8 Fé e caridade.

- X.9 Fé e contemplação.
- X.10 A contemplação e o Espírito Santo.
- X.11 As bem-aventuranças e a contemplação.
- X.12 Hugo de São Vítor e as bem-aventuranças.
- X.13 Santo Tomás de Aquino e as bem
aventuranças.
- X.14 O dom de entendimento e a sexta bem
aventurança.
- X.15 O dom de sabedoria e a sétima bem
aventurança.
- X.16 A contemplação da verdade.
- X.17 Contemplação e ensino. I.
- X.18 Contemplação e ensino. II.
- X.19 Contemplação e ensino. III.
- X.20 Conclusão.

XI. Referências bibliográficas.

I

Introdução Geral

I.1) Apresentação e justificativa.

Nossa intenção neste trabalho será examinar os princípios básicos da educação segundo a filosofia perene. Por filosofia perene entendemos aquela filosofia que, embora transcenda as circunstâncias históricas em que se desenvolveu, tem como seus representantes mais conhecidos Platão, Aristóteles, Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, embora a ela pertençam, de fato, a maioria dos filósofos gregos, patrísticos e medievais, além de uma multidão de outros pensadores posteriores e mesmo contemporâneos.

Devido, entretanto, à vastidão do assunto, para manter nossa dissertação dentro dos limites do razoável, faremos algumas restrições que, esperamos, sejam mais de método do que de conteúdo, sem comprometer o alcance do presente trabalho.

Veremos, de fato, ao longo de nossa dissertação, que aquilo que na filosofia perene se denomina de contemplação desempenha um lugar central na educação que dela deriva; limitaremos, portanto, em primeiro lugar, nossa dissertação ao papel que desempenha a contemplação na educação segundo a filosofia perene. Faremos, porém, gravitar em torno da contemplação um grande número de outros aspectos educacionais, os quais, além disso, serão também necessários para esclarecer o que se pretende dizer quando se fala de contemplação.

Restringiremos, ademais, nosso estudo aos escritos filosóficos de apenas um dos representantes da filosofia perene. É possível que seja o mais profundo de todos. O que é certo, porém, é que, por se tratar de um autor posterior no tempo à filosofia grega, à filosofia patrística e a boa parte da filosofia medieval, incorpora em seus escritos muito do que há de mais significativo no pensamento de quantos o precederam. Falamos de Santo Tomás de Aquino, em cujos escritos filosóficos nos basearemos, mas em torno do qual, quando necessário, faremos gravitar os textos de outros autores antigos e modernos, tantos quantos se façam necessários para uma compreensão mais completa do que se encontra em seus escritos.

Por questões metodológicas, portanto, pode-se dizer que este trabalho trata das relações que existem entre a contemplação e a educação nos escritos filosóficos de Santo Tomás de Aquino; entretanto, o que se deseja com isto é atingir os próprios princípios da educação segundo um modo de

pensar que transcende espaço, tempo e autores.

Colocado assim nosso objetivo e nosso método, a primeira coisa que devemos dizer é que, à primeira vista, apesar de tudo quanto dissemos, parece que escolhemos um mau início, pois S. Tomás de Aquino não escreveu nenhuma obra tematicamente dedicada à filosofia da educação. Se quiséssemos ser mais exatos, na verdade escreveu uma só, tão minúscula que pode ser resumida nas poucas linhas de um único parágrafo; são as Quaestiones Disputatae de Magistro, nas quais Tomás de Aquino afirma que no ensino o professor não pode, por uma necessidade ontológica, ser a causa principal do conhecimento. Esta causa é a atividade do aluno; o papel do mestre não é o de infundir a ciência, mas o de auxiliar o discípulo. "Assim como o médico é dito causar a saúde no enfermo através das operações da natureza, assim também o mestre, diz Tomás de Aquino, é dito causar a ciência no discípulo através da operação da razão natural do discípulo, e isto é ensinar"(1). Se o mestre tentar seguir uma conduta diversa, diz ainda Tomás, o resultado será que ele "não produzirá no discípulo a ciência, mas apenas a fé"(2).

Eis tudo, pois, quanto num primeiro e rápido exame, S. Tomás de Aquino parece nos ter a dizer sobre filosofia da educação; sua filosofia da educação é isto ou pouco mais do que isto. Aparentemente, uma verdadeira decepção.

E, no entanto, que engano, e que tremendo engano, cometeriam aqueles que assim pensassem. De fato, conforme diz Anísio Teixeira em Filosofia e Educação,

"as relações entre filosofia e educação são tão intrínsecas que John Dewey pôde afirmar que as filosofias são, em essência, teorias gerais de educação. Está claro que se referia à filosofia como filosofia de vida"(3).

----- (1) Quaestiones Disputatae De Veritate: Q.11 a.1.

(2) Idem, loc. cit..

(3) Teixeira, Anísio: "Filosofia e Educação"; in Educação e o mundo moderno; São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977; pg. 9.

Diz também Lauand em sua introdução ao livro sobre a filosofia da educação de Josef Pieper que

"A filosofia da educação é sempre algo derivado e relativo, decorrendo da antropologia filosófica. Pode-se recolher e apresentar a filosofia da Universidade (e da educação) em articulação com (qualquer) quadro maior da antropologia filosófica"(4).

Porém, segundo o testemunho de muitos filósofos, toda a filosofia, e, por conseguinte, toda a filosofia da educação, se articula em torno da questão do fim. São, neste sentido, eloqüentes as palavras com que Santo Tomás de Aquino inicia a Summa contra Gentiles, em que ele afirma que toda a

articulação da sabedoria, ou da filosofia, se dá em torno do fim de todas as coisas:

"Dentre o que os homens atribuem ao sábio, Aristóteles reconhece que é próprio do homem sábio ordenar. Ora, a regra da ordem e do governo de todas as coisas a serem governadas e ordenadas ao fim deve ser tomada deste próprio fim.

De fato, qualquer coisa está disposta otimamente quando está convenientemente ordenada ao seu fim.

Por isto o nome de sábio simplesmente está reservado apenas àquele cuja consideração versa sobre o fim de todas as coisas"(5).

Torna-se assim manifesto como, segundo Santo Tomás, o conhecimento do fim é o ponto de partida da sabedoria, da filosofia em geral, e, de um modo especial, das filosofias particulares, como a filosofia da educação.

(4) Lauand, Luiz Jean: O que é a Universidade; São Paulo, EDUSP-Perspectiva; 1987; pgs. 23-4.

(5) Summa contra Gentiles, I,1.

Este fato, conforme dissemos, é reconhecido não apenas por Tomás, mas também por grande quantidade de outros autores de todas as proveniências e épocas. Podemos citar, como exemplo, outro educador brasileiro, Fernando de Azevedo, que em um texto histórico, a Introdução ao Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, escreveu que

"com o documento do Manifesto dos Pioneiros da educação Nova o problema da educação, o maior e o mais difícil problema proposto ao homem, se transportou da atmosfera do empirismo didático para os domínios das cogitações científicas e filosóficas de que dependem os sistemas de organização escolar. As divergências que suscitou e não podia deixar de despertar o Manifesto provém dos diferentes pontos de vista de que pode ser apreciado o problema fundamental dos fins da educação. Na fixação deste ideal é que surgem as divergências, que variam em função de uma concepção de vida, e, portanto, de uma filosofia"(6).

O que há de especial, entretanto, em S. Tomás de Aquino quando ele coloca esta mesma questão dos fins é que nele não se trata mais de uma questão apenas metodológica. O conhecimento do fim em pedagogia não será necessário porque somente deste modo poderemos apreciar de maneira clara os pressupostos de cada filosofia da educação. No caso de S. Tomás de Aquino o problema dos fins, mesmo em educação, é um problema também ontológico, porque nele, como na tradição da filosofia perene, o mundo em que o homem está inserido possui uma ordenação intrínseca independente da subjetividade do homem, e ordenação segundo ele significa ordenação a um fim.

A mesma Summa contra Gentiles afirma isto em várias de suas passagens:

(6) Azevedo, Fernando: "Introdução ao Manifesto de 1932"; in A Educação entre Dois Mundos; São Paulo, Melhoramentos; pg. 50.

"Quem quer que considere com atenção, encontrará que a diversidade das coisas se completa gradativamente, de onde que Dionísio diz no Livro dos Nomes Divinos que a sabedoria uniu os fins dos primeiros aos princípios dos segundos, ficando manifesto que a diversidade das coisas exige que elas não sejam todas iguais, mas que haja ordem e graus nas mesmas"(7).

"Pertence, portanto, à perfeição do universo que não somente haja muitos indivíduos, mas que haja diversas espécies de coisas, e por conseguinte diversos graus nas mesmas. Daqui é que se diz:

`Viu Deus tudo o que fez,
e que era imensamente
bom',

(Gen. 1,31)

embora das coisas singulares tivesse dito (apenas) que eram boas. Pois, de fato, as coisas singulares são boas em sua natureza; todas juntas, porém, são imensamente boas por causa da ordem do universo, que é a perfeição última e mais nobre que há nas coisas"(8).

O que estes dois textos da Summa contra Gentiles querem dizer é

que, à diferença dos outros filósofos da educação em que o problema dos fins pode ser uma questão metodológica, em S. Tomás de Aquino a questão é também cosmológica. Neste sentido, Santo Tomás se situa no prolongamento da filosofia grega que se iniciou quando os primeiros pré-socráticos, como Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, se entregaram à contemplação da natureza e, admirando o universo, o chamaram de Cosmos, uma palavra que deriva do verbo grego ordenar(9).

(7)Summa contra Gentiles, III, 97.

(8)Idem, II, 45.

(9)Vlastos, Gregory: O Universo de Platão; Brasília; Editora Universidade de Brasília; 1987; pgs. 11-12.

Ocorre porém que em Santo Tomás a questão do fim é também mais profunda do que um problema cosmológico. De fato, quando na Summa Theologiae ele demonstra a existência de Deus por meio das cinco vias, na quarta via, partindo dos "graus que existem nas coisas"(10), chega-se à conclusão de que

"existe algo que é para todas as coisas
causa do ser e da bondade e de qualquer
perfeição, a quem chamamos Deus"(11).

Portanto, a ordem que S. Tomás descreve como existindo no universo implica necessariamente a existência de Deus, que é, por sua vez, a causa final desta ordem, e, portanto, o problema da ordem e do fim não é mais apenas um problema cosmológico, mas metafísico. Ora, no nosso caso isto significa que, se na antropologia filosófica de Santo Tomás de Aquino o problema do fim não é apenas metodológico, mas também cosmológico e metafísico, na realidade não é apenas a antropologia filosófica que está implicada em uma filosofia da educação, mas toda a sua filosofia. E é justamente isto que torna a filosofia da educação implícita no conjunto da obra de S. Tomás de Aquino algo de uma profundidade excepcional. O ponto chave para se entender esta afirmação está no perceber que o fim a que S. Tomás de Aquino se refere não está apenas na mente do educador, mas na realidade das coisas.

É neste sentido que devem ser entendidas as palavras de Josef Pieper, que tão profundamente se inspira em S. Tomás:

"O homem é um ser tal que a sua
realização, a sua suprema felicidade, se
encontra na contemplação.

Esta sentença é de uma extraordinária
relevância para a antropologia filosófica
e para a educação.

Ela expressa toda uma concepção cósmica,
especialmente uma concepção que busca as
raízes da natureza humana"(12).

(10)Summa Theologiae, I, q.2 a.3.

(11)Idem, loc. cit..

(12)Pieper, Josef: in "O que é Filosofia" e "Felicidade e Contemplação"; citado em Lauand, L. J.: "O que é Universidade", pg 69.

Ora, conforme vemos no Comentário ao Décimo Livro da Ética a Nicômaco de Aristóteles, também S. Tomás de Aquino, seguindo aqui a Aristóteles, afirma que o fim do homem é a contemplação:

"A perfeita felicidade consiste na contemplação da verdade"(13).

"A felicidade é maximamente encontrada na operação da sabedoria"(14).

"A felicidade maximamente consiste na operação da contemplação"(15).

"A perfeita felicidade do homem consiste na contemplação do intelecto"(16).

"A vida especulativa compara-se à vida moral assim como a divina à humana"(17).

"Esta vida é encontrada perfeitissimamente nas substâncias separadas; nos homens, porém, imperfeita e como que participativamente. E, todavia, este pouco é maior do que todas as outras coisas que há no homem"(18).

(13)In Libros Ethicorum Expositio, L. X, l. 10, 2092.

(14)Idem, L. X, l. 10, 2096.

(15)Idem, L. X, l. 10, 2097.

(16)Idem, L. X, l. 11, 2104.

(17)Idem, L. X, l. 11, 2106.

(18)Idem, L. X, l. 11, 2110.

Conforme veremos, as implicações contidas em afirmações como estas irão colocar o homem em uma perspectiva de horizontes amplíssimos; dela surgirá uma primeira consequência prática para a educação:

"Se o homem, por natureza, tende para a contemplação, a Universidade, (a educação), deve realizar em termos institucionais este anseio fundamental da natureza humana"(19).

Como, porém, pode o homem alcançar tal objetivo? O Comentário à Ética a Nicômaco, que no seu livro X, conforme vimos, afirma que o fim do homem e a sua felicidade consistem na contemplação, é na realidade um profundo estudo dos meios pelos quais o homem se eleva à mesma. Toda esta obra pode ser vista como um texto de filosofia da educação no mesmo sentido e mais ainda do que a República de Platão tem sido assim considerada.

Levar o homem à contemplação é, pois, a finalidade última de todo esforço educacional, segundo os textos filosóficos de Santo Tomás de Aquino. Porém, temos ainda uma outra faceta do mesmo problema: este esforço educacional não pode se limitar apenas ao trabalho do educador. Em seus textos de filosofia, comentando Aristóteles, Santo Tomás de Aquino coloca a felicidade do homem, a tanto quanto pode chegar a razão humana sem o auxílio dos dados da revelação, como estando na contemplação. Mas no Comentário à Política ele explica como a sociedade perfeita não é aquela que apenas tutela a liberdade dos cidadãos, mas aquela que garante efetivamente todas as possibilidades para estes chegarem a ser felizes. Não é somente para viver, mas para viver felizes, que os homens estabeleceram entre si a sociedade, já que é a finalidade dela a felicidade na vida. Portanto, "quando se deseja investigar qual a melhor forma de governo, deve-se começar a expor qual é o gênero de vida que se deve preferir a todos os demais"(20).

(19)Lauand, L. J.: "O que é Universidade", pg. 77.

(20)"Qui vult facere inquisitionem certam et convenientem de republica optima simpliciter necesse habet prius considerationem facere quae vita sit eligibilissima simpliciter". Cfr. In Libros Politicorum Expositio, L. VII, l. 1, 1047; Santo Tomás comentou os três primeiros livros; posteriormente um de seus alunos, com base nas obras de S. Tomás, terminou a redação de todo o Comentário. A partir daí o Comentário tem sido publicado como um só todo, com uma indicação do local em que termina o texto de Santo Tomás e se inicia o texto segundo S. Tomás.

Temos, pois, aqui, uma concepção de educação que, mediante o tema da contemplação, pressupõe também toda uma ordenação política. O notável desta relação entre os fins da educação e a ordenação política é que, segundo ela, no sistema perfeito de governo, é a sociedade política que deve ordenar-se para o fim do homem, que são os mesmos fins da educação, e não a educação que deve ordenar-se ao fim da sociedade política.

Não está isso em flagrante contraste com aquilo que a sociedade contemporânea pratica? Senão vejamos o que Cláudio Abramo, matemático e filósofo, escreveu na Folha de São Paulo em meados de 1991, num artigo sobre educação:

"Não é a falta de educação que causa o subdesenvolvimento. É o

subdesenvolvimento que é a origem da ausência de educação adequada. As sociedades somente investem recursos na educação quando têm alguma idéia dos motivos pelos quais se deve fazer isso. O fundamental para a formulação das políticas educacionais é a existência de uma política industrial de longo prazo, que especifique as metas de produção em algumas áreas chaves. Disso decorre a necessidade de formar anualmente milhares de engenheiros, de químicos industriais, etc., com determinadas habilidades. Daí derivam as exigências aos egressos dos cursos secundários e assim por diante, em cascata, até o primeiro ano do primeiro grau"(21).

Qual é o cosmos, - se é que existe - , em que está inserida esta concepção de educação? A gravidade das questões colocadas por Santo Tomás de Aquino fica manifesta quando se percebe até que ponto a manipulação do ser humano pode parecer legítima para toda uma sociedade quando ela se propõe a relegar tais questões ao esquecimento.

(21)Abramo, Claudio Weber: "Ilusões Rumo ao Abismo", in Folha de São Paulo, 5 de julho de 1991.

I.2)Fontes de referência fundamentais.

Conforme afirmamos, iremos nos basear ao longo deste trabalho nos textos filosóficos de Santo Tomás de Aquino. Por textos filosóficos não entenderemos aqui apenas as obras de S. Tomás cujos títulos afirmem explicitamente tratar-se de um trabalho filosófico; entenderemos por textos filosóficos todos aquelas passagens das obras de Santo Tomás de Aquino, qualquer que seja o seu título, em que haja algum argumento cuja validade não dependa necessariamente de algum princípio que somente possa ser conhecido por meio da Revelação.

Desta maneira, não serão apenas os Comentários de Santo Tomás às obras de Aristóteles que serão considerados textos filosóficos; todas as passagens, mesmo de uma obra como a Summa Theologiae, desde que contenham argumentos cuja validade não dependa necessariamente de um dado revelado, serão consideradas neste trabalho como textos filosóficos.

Para julgar, portanto, se um texto deve ser tido como filosófico não será relevante a presença ou a ausência de citações das Sagradas Escrituras; se a citação das Sagradas Escrituras for utilizada apenas como um

exemplo, do qual independa o valor do argumento, o texto será considerado filosófico. Por este critério, a maior parte da Summa contra Gentiles, apesar das copiosíssimas citações de passagens das Escrituras, será, não obstante isso, uma obra filosófica. Já algumas passagens dos comentários a Aristóteles, por outro lado, poderão pelos mesmos critérios não ser considerados textos filosóficos.

Os principais textos de S. Tomás de que faremos uso serão, em primeiro lugar, os comentários às obras de Aristóteles, isto é, o Comentário aos Livros da Interpretação, o Comentário aos Segundos Analíticos, o Comentário à Física, o Comentário ao De Anima, o Comentário à Metafísica, o Comentário à Ética a Nicômaco, o Comentário à Política, e o De Ente et Essentia, que é como que um prolongamento do Comentário à Metafísica, embora, na ordem cronológica, o De Ente et Essentia seja um dos primeiros trabalhos de Tomás de Aquino, escrito muitos anos antes do Comentário à Metafísica. Em segundo lugar, as Quaestiones Disputatae e as duas Summae, a Summa contra Gentiles e a Summa Theologiae. Este conjunto pode ser considerado, de uma certa maneira, o próprio esqueleto da obra de S. Tomás de Aquino.

Mas, além destes, nos serviremos quando necessário de todas as suas demais obras, qualquer que seja a sua natureza; por exemplo, o Opúsculo sobre os Princípios da Natureza, as Quaestiones Quodlibetales, o Comentário ao Símbolo dos Apóstolos, o Comentário aos Livros das Sentenças, o Comentário ao Livro dos Nomes Divinos, o Comentário ao Livro do Profeta Isaías, etc.

Para evitar prolixidade desnecessária, as citações das obras de S. Tomás e de seus biógrafos originais serão dadas em forma abreviada, contendo apenas o nome da obra e a localização da passagem; na Bibliografia contida no final deste trabalho poderão ser encontradas as referências quanto à edição utilizada.

O mesmo deve ser dito a respeito das citações da Patrologia de Migne, uma obra de quase quinhentos volumes publicada no século passado na França contendo a quase totalidade dos escritos de autores cristãos desde o início do cristianismo até o início dos anos 1200 no Ocidente latino e até a queda de Constantinopla (1453) no Oriente grego. A obra é bastante conhecida e existente em todas as principais bibliotecas do mundo; será citada neste trabalho apenas como PL, isto é, Patrologia Latina, ou PG, isto é, Patrologia Grega.

Nas citações das Sagradas Escrituras, por existirem tantas e tão boas traduções em todas as línguas, excelentes edições críticas do original e até versões oficiais como as Vulgatas latinas, serão mencionadas apenas as localizações das passagens.

I.3) Plano do presente trabalho.

Expostos assim os objetivos e os métodos do presente trabalho, vamos esboçar-lhe um plano a ser seguido, dividido em dez capítulos.

No primeiro capítulo, do qual estas linhas já fazem parte, fazemos uma introdução e um apanhado de notas biográficas sobre a vida e a obra de S. Tomás de Aquino.

No segundo capítulo, com base no Comentário ao Livro X da Ética, mostraremos como o fim do homem é a felicidade e como esta felicidade, não considerando os dados da Revelação, reside na contemplação; mostraremos, em seguida, a concepção de educação que daí se origina.

No terceiro capítulo, examinaremos os pressupostos históricos desta concepção de educação cuja finalidade última é a contemplação.

No quarto capítulo, examinaremos os pressupostos psicológicos que fundamentam esta forma de educação.

No quinto e sexto capítulos trataremos a respeito dos requisitos pedagógicos imediatos para a contemplação.

No sétimo capítulo trataremos dos requisitos pedagógicos remotos para a contemplação.

No oitavo capítulo abordaremos os pressupostos metafísicos desta concepção de educação.

No nono capítulo passaremos aos pressupostos políticos da educação para a contemplação.

Finalmente, no décimo capítulo, a que denominaremos de Perspectiva Teológica, fugiremos à metodologia que terá sido seguida em todo este trabalho e apontaremos sumariamente que modificações trariam ao quadro precedente da educação os textos teológicos de S. Tomás de Aquino. De fato, o pensamento completo de S. Tomás de Aquino só poderia ser exposto levando-se em conta seus trabalhos considerados teológicos, não apenas naquilo que eles contém de filosófico, mas também naquilo que contém de propriamente teológico. Tal como no pensamento filosófico, o pensamento teológico de S. Tomás de Aquino contém muito do que há de melhor em todos os teólogos que o precederam; uma exposição completa do assunto, porém, ultrapassaria os objetivos do presente trabalho, de modo que nos restringiremos a apontar diretivas gerais com o fim de uma melhor compreensão dos limites do presente trabalho.

I.4)Notas Biográficas sobre Santo Tomás de Aquino.

O nascimento de Tomás de Aquino ocorreu, com certeza, entre os anos 1225 e 1227, em Rocasecca, cidade próxima a Nápoles, na Itália. Era Tomás filho do Conde Landolfo de Aquino e da Condessa Teodora, que viviam no castelo de Rocasecca, aparentados com a nobreza alemã, e com as casas reinantes da Espanha e da França(22).

A data correta do nascimento de Santo Tomás, entretanto, tem sido objeto de longos debates entre os estudiosos(23).A posição mais comumente aceita, segundo João Ameal, é a definida por P. Mandonnet em um estudo publicado na Revue Thomiste em 1914, segundo o qual Tomás teria nascido em 1225, em alguma data anterior ao dia 7 de março(24).

Seu discípulo e principal biógrafo, Guilherme de Tocco, nos conta uma curiosa história sobre seu nascimento, ouvida da filha da irmã de Santo Tomás:

"Estando sua mãe, a senhora Teodora, ilustre tanto pelos costumes como pela fama de seus pais, no castelo de Rocasecca situado nos limites da Campânia, visitou-a o irmão Buono, melhor pela vida e pela religião, que levava vida de eremita com vários outros em uma montanha próxima e era tido como santo pelos homens daquela região, dizendo-lhe:

`Alegra-te, senhora, porque estás grávida, e darás à luz um filho, ao qual chamarás Tomás. Tu e teu marido pensarão em fazer dele um monge no

.

(22)Manser, G.M.: La Esencia del Tomismo; Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas Instituto "Luiz Vives" de Filosofia, 1953; pg. 14.

(23)Ameal, João: São Tomás de Aquino; Porto, Livraria Tavares Martins, 1956; pg. 10.

(24)Mandonnet, P.: in Revue Thomiste, XXII, 1914, pgs. 652-664, segundo nota de João Ameal à pg. 10 da obra citada na nota 23.

mosteiro de Monte Cassino, no qual repousa o corpo de São Bento, com a esperança de que, promovido ao elevado cargo (de abade), possa alcançar os grandes rendimentos desse mosteiro. Mas Deus disporá de modo

diverso para com ele, pois será frade da Ordem dos Pregadores e já em vida será tão famoso pela ciência e pela santidade que em seu tempo em todo o mundo não se poderá encontrar outro igual'"(25).

De fato, com a idade de cinco anos, Santo Tomás foi confiado à custódia dos beneditinos de Monte Cassino, que já na época tinham como educadores uma fama universal. Seu tio Sinibaldo era, ademais, o abade do mosteiro(26). Sua permanência em Monte Cassino durou aproximadamente nove anos, até quando, estando Tomás com cerca de 14 anos, a abadia foi ocupada pelas tropas de Frederico II. Seu tio Sinibaldo devolveu-o ao castelo da família, para logo em seguida ser encaminhado à Universidade de Nápoles(27).

"Que se sabe da vida de Tomás em Monte Cassino?", pergunta João Ameal.

"Pouco, mas o bastante para desde logo ficar definido o seu perfil moral. Envolto no hábito negro dos beneditinos, ajuda à Missa, toma parte nas procissões e cerimônias da Igreja, aprende a ler o Latim e a cantar os Salmos nos ofícios sagrados, diante do imenso antifonário do mosteiro cujas páginas volteia, uma a uma.

Aos dez anos, Tomás, que já lê e escreve corretamente, estuda os primeiros elementos de Latim, de Aritmética e de Gramática. Aos treze, conhece grande parte do Saltério, dos Evangelhos, das Epístolas de São Paulo. O abade Sinibaldo, seu tio e preceptor, encaminha-o também às obras primas da patrística: os escritos morais de São Gregório Magno, as cartas de São Jerônimo, os fragmentos mais acessíveis de Santo Agostinho.

(25)Guillelmus de Tocco:"Vita S.Thomae Aquinatis", C.1.

(26)Manser, G.M.: o.c.; pgs. 14-5.

(27)Nascimento, Carlos A. R.: Santo Tomás de Aquino, o Boi mudo da Sicília; São Paulo, EDUC, 1992; pg. 12.

Precocemente, contudo, mostra-se pensativo e taciturno. Dir-se-á que já pesam no seu espírito, aberto muito cedo aos mais largos horizontes, as interrogações decisivas da metafísica. Horas seguidas, queda-se em uma contemplação misteriosa. Certo dia, a um frade que lhe pergunta qual a razão de seu alheamento, responde, com um olhar que se perde em distâncias remotas:

- "Que é Deus?",

episódio em que Guilherme de Tocco vê um nítido presságio"(28).

Foi o próprio abade Sinibaldo que, "notando no jovem indícios tão certos e maduros da futura perfeição e as primeiras sementes da futura colheita das Escrituras", diz o biógrafo Guilherme de Tocco, "aconselhou Landolfo a enviá-lo a Nápoles para estudar"(29).

Seguindo a orientação pedagógica de então, continua João Ameal(30), consagra-se Tomás de Aquino ao estudo das chamadas Artes Liberais, divididas em dois grupos: as que constituem o Trivium, isto é, a gramática, a retórica e a dialética; e as que constituem o Quadrivium, isto é, a aritmética, a geometria, a astronomia e a música.

Seu mestre no Trivium foi Pedro Martinus; seu mestre no Quadrivium foi Pedro da Irlanda, célebre por alguns comentários a algumas obras de Aristóteles que começavam a ser redescobertas pelo ocidente cristão. "A influência exercida por este professor no espírito de Tomás foi profunda, principalmente porque", diz João Ameal(31), "foi ele quem atraíu pela primeira vez a atenção de Tomás para o nome e a obra de Aristóteles. Este simples fato marca um lugar a Pedro da Irlanda na história do pensamento humano: ter sido, provavelmente, o instrumento do encontro inicial entre Santo Tomás de Aquino e Aristóteles".

"Os progressos do moço em Nápoles", prossegue João Ameal, "são rápidos e sensíveis. Afirma Guilherme de Tocco, de acordo com o depoimento de seus contemporâneos, que nas aulas o seu gênio começou a brilhar por tal forma e

(28)Ameal, João: o.c., pgs. 13-4.

(29)Guillelmus de Tocco: Vita Sancti Thomae Aquinatis, C.5.

(30)Ameal, João: o.c.; pg. 17.

(31)Ibidem, loc. cit..

sua inteligência a revelar-se tão perspicaz que repetia aos outros estudantes as lições dos mestres de maneira mais elevada, mais clara e mais profunda do que as tinha ouvido"(32).

Foi durante sua estadia na Universidade de Nápoles, enquanto estudava o Trivium e o Quadrivium, que Tomás ficou conhecendo os padres dominicanos, sacerdotes pertencentes a uma ordem recém fundada na Igreja por São Domingos, cuja regra obrigava seus membros de modo especial à oração, ao estudo e ao ensino. Tratando da vida do bem aventurado Jordão da Saxônia, um dos primeiros dominicanos, seu biógrafo contemporâneo, Gerardo de Frachet, diz que certa vez um homem do povo aproximou-se de Frei Jordão e lhe indagou sobre qual fosse a regra que ele professava; ao que mestre Jordão respondeu:

"A regra dos frades pregadores é esta: viver honestamente, estudar e ensinar; as mesmas coisas que pediu Davi ao Senhor quando disse: `Ensinaí-me, Senhor, a bondade, a ciência e a disciplina'"(33).

Uma ordem assim organizada, e que vivia ainda no fervor de seus primeiros anos de fundação, pois tinha sido fundada apenas vinte anos antes, deveria certamente exercer notável atração sobre um jovem com as qualidades de Tomás de Aquino. Assim como ele, os dominicanos eram também novos em Nápoles; seu convento tinha sido fundado nove anos antes da chegada de Tomás, e passou a contar com as freqüentes visitas do estudante.

Provavelmente após os sete anos de estudos exigidos pelos ciclos do Trivium e do Quadrivium (34), Tomás ingressou por volta dos 20 anos de idade na Ordem dos Dominicanos. Por motivos de segurança, pois sua família ainda abrigava o desejo de vê-lo abade de Monte Cassino, Frei João Teutônico, mestre geral da Ordem Dominicana, enviou Tomás para Paris e logo em seguida para Colônia, no Império Germânico, onde, "sob a direção de frei Alberto (Santo Alberto Magno), mestre de Teologia da mesma ordem,

(32)Ibidem, pg. 18.

(33)Frachet, Gerardo: Vida de los Frailes Predicadores; in Santo Domingo de Guzman, su vida, su orden, sus escritos; Madrid, BAC, 1947; pg. 622.

(34)Manser, G.M.: o.c.; pg. 16.

floresceu um Studium Generale"(35).

Ali Santo Alberto Magno vinha empreendendo um trabalho de interpretação e assimilação de toda a obra de Aristóteles. "Nossa intenção, - escreveu ele no início do seu Comentário à Física de Aristóteles - , é tornar compreensível aos latinos todas as partes da obra de Aristóteles"(36). "O encontro de Tomás de Aquino com Alberto Magno representa um fato de extraordinária transcendência na história do pensamento", continua João Ameal. "Pode-se dizer que os dois foram colaboradores necessários à edificação do mais vasto e consistente sistema filosófico de todos as épocas. Santo Alberto recebeu com justiça o título de Doutor Universal, pela sua desmedida pirâmide de conhecimento; colocando diante de seu discípulo uma variedade opulentíssima de temas. Se a visão de Tomás não tivesse sido assim de início estimulada pelo mestre e alargada nos mais diferentes sentidos, talvez o monumento tomista não alcançasse a majestade soberana a que se elevou"(37).

Desta época é novamente o testemunho de Guilherme de Tocco:

"Frei Alberto, mestre em Teologia, era tido também como singular em todas as ciências. Tendo ali chegado o jovem Tomás, ouvindo-o ensinar coisas admiráveis e profundas em todas as ciências, muito alegrou-se por ter encontrado aquilo que buscava e de onde pudesse beber avidamente aquilo de que tinha sede.

Começou de modo admirável a falar pouco e permanecer no silêncio; tornou-se assíduo no estudo e devoto na oração, recolhendo interiormente na memória aquilo que posteriormente derramaria em seus ensinamentos.

Como se escondesse, porém, sob o véu de uma admirável simplicidade, seus irmãos começaram a chamá-lo de 'boi mudo'.

(35)Guillelmus de Tocco: Vita Sancti Thomae Aquinatis,C. 12.

(36)Ameal, João: o.c., pg 51.

(37)Ibidem, pg. 53.

Desconhecendo, assim, a opinião humana a perfeição de seu aproveitamento, mestre Alberto deu início às suas preleções sobre o Livro dos Nomes Divinos do Bem-aventurado Dionísio, às quais o jovem passou a dar ainda maior atenção.

Certo estudante, desconhecendo quanta fosse a virtude da inteligência que nele se escondia, ofereceu-se, movido por compaixão, para repetir-lhe as lições, ao que Tomás, humilíssimo, aceitou com gratidão.

Depois, porém, tendo o jovem iniciado uma repetição, como não conseguisse terminá-la, frei Tomás, como que aceitando uma permissão divina para falar, repetiu toda a lição com distinção, complementando-a ainda com muita coisa que o mestre não havia ensinado. Pesando-lhe na consciência ocultar o que havia ouvido, seu colega indicou a mestre Alberto haver descoberto no jovem Tomás um inesperado tesouro de sabedoria. Encarregou então o mestre a Tomás de responder, no dia seguinte diante de todos, a uma questão muitíssimo difícil, o qual, se pela humildade não o quisesse fazer, o fez, todavia, pela obediência.

No dia seguinte, após ter-se dado à oração e recomendado humildemente a Deus, antepondo à questão do mestre uma certa distinção, Tomás pôde respondê-la a contento.

Não satisfeito, mestre Alberto acrescentou-lhe mais quatro argumentos tão difíceis de serem respondidos que pensou com isto ter colocado a conclusão da questão. Frei Tomás, porém, a elas conseguiu responder tão brilhantemente que levou mestre Alberto a dizer: 'Nós chamamos a este jovem de boi mudo, mas ele ainda dará tamanho mugido na doutrina que soará em todo o mundo'.

Tomás, porém, que tinha alicerçado os fundamentos de seu coração na humildade, não se ensoberbeceu pelo testemunho de um

tão grande mestre, nem por tão honrado ato escolar. Nem alterou seu costumeiro exemplo de simplicidade, observando sempre o mesmo modo de vida com que tinha iniciado, embora o mestre passasse a confiar-lhe todos os atos escolares mais difíceis por vê-lo muito mais adiantado do que os demais colegas"(38).

Foi em Colônia que Tomás de Aquino começou a ensinar sob a direção de Santo Alberto, e foi ainda nesta cidade que foi ordenado sacerdote pelo arcebispo de Colônia Conrado de Hochstaden. Provavelmente foi também em Colônia que escreveu o De Ente et Essentia e que principiou a comentar os Livros das Sentenças de Pedro Lombardo(39).

Em 1252, aos 27 anos, Tomás de Aquino foi transferido para Paris, com o fim de lecionar em sua famosa Universidade, ali permanecendo até 1259, quando devia já contar com 34 anos. Foi nesta sua primeira estada em Paris que escreveu o Comentário aos Livros das Sentenças de Pedro Lombardo e as Quaestiones Disputatae De Veritate(40).

Dos 34 aos 44 anos Santo Tomás de Aquino lecionou em vários centros de estudos da Itália. Durante três anos foi professor em uma escola de Teologia anexa à Cúria Romana e teólogo consultor do Papa(41). Desta época datam os principais comentários aos livros de Aristóteles, copiosamente citados no presente trabalho, como o Comentário à Física, o Comentário à Metafísica e especialmente o Comentário à Ética. Datam desta época também a impressionante Summa contra Gentiles, que representou para S. Tomás de Aquino como que uma preparação para que pudesse escrever depois a monumental Summa Theologiae. É também desta época que provém a concepção e o planejamento da Summa Theologiae, bem como a redação da primeira das três partes em que se divide esta obra(42).

(38)Guillelmus de Tocco: Vita Sancti Thomae Aquinatis,C.12.

(39)Ameal, João: o.c.,pg. 57,pg. 63;Manser,G.M.:o.c.,q.17.

Quanto ao De Ente et Essentia, sua data é encontrada em quase todas as tábuas cronológicas das obras de S. Tomás.

(40)Manser, G.M.: o.c. pg. 19.

(41)Ameal, João: o.c., pg. 85.

(42)Manser, G.M., o.c., pg. 20.

Dos 44 aos 47 anos Tomás de Aquino voltou a lecionar na Universidade de Paris. Neste período escreveu outros comentários a Aristóteles, como o Comentário ao Livro da Interpretação, o Comentário aos Segundos Analíticos, o Comentário ao De Anima e o Comentário à Política, este incompleto e terminado pelo seu discípulo Pedro de Alvernia. Da Summa Theologiae redigiu também a segunda de suas três partes(43).

Na Páscoa de 1247, com 47 anos completos, Santo Tomás retornou à Itália, onde lecionou na Universidade de Nápoles durante dois anos.

Durante estes dois anos escreveu o Comentário ao Livro De Causis e a terceira parte da Summa Theologiae, da qual completou as questões referentes a Cristo e a maior parte das referentes aos Sacramentos; preparava-se para escrever talvez aquela que seria a parte mais sublime da Summa Theologiae, em que descreveria o Paraíso, quando, durante a Missa que celebrava na manhã de 6 de dezembro de 1273, recebeu uma revelação proibindo-o de continuar escrevendo e aguardar seu breve trânsito para a vida eterna, o que veio ocorrer a 7 de março do ano seguinte, com a idade de 49 anos(44).

Mencionamos aqui a cronologia apenas de alguns dos livros de Santo Tomás de Aquino que serão mais citados neste trabalho; mas, além destes, Santo Tomás de Aquino escreveu uma infinidade de outros trabalhos. Comentou, além dos livros já citados de Aristóteles, outros livros deste mesmo filósofo, quase todos os livros das Sagradas Escrituras, o Livro dos Nomes Divinos de Dionísio Areopagita e várias obras de Boécio; escreveu inúmeros trabalhos próprios de filosofia, dos quais o De Ente et Essentia é um exemplo; várias obras de Teologia, além das duas Summae e dos Comentários aos Livros das Sentenças; pelo menos três livros de Política, além do próprio Comentário à Política de Aristóteles; diversas Quaestiones Disputatae, das quais as principais são as De Veritate, as De Potentia, as De Anima, as De Malo, e várias menores, e também as Quaestiones Quodlibetales.

(43)Ibidem, pg. 22;

Pirotta, P. F. Angelus M.: Editoris Praefatio; in Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis Librum De Anima Commentarium; Turim, Marietti, 1948; pg. VII.

Spiazzi, P.F. Raymundus: Introductio Editoris; in Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in Libros Politicorum Expositio; Turim, Marietti, 1951; pg. XXVI.

(44)Ameal, João: o.c., pg 144.

I.5) Santo Tomás e a Vida Contemplativa.

Como foi possível, em apenas 25 anos de magistério, em uma época em que não havia imprensa, em que bibliotecas eram escassas e pequenas, e as viagens eram feitas a pé, uma atividade intelectual tão prodigiosa?

Os testemunhos de sua época, que nós recolhemos principalmente da biografia de Guilherme de Tocco, seu discípulo, nos dão uma idéia de como ele estudava e trabalhava; podemos daí compreender de onde manava a fonte prodigiosa de sua atividade, e termos uma compreensão inicial mais perfeita daquilo a que ele se referia quando falava da vida contemplativa.

Diz o biógrafo, contemporâneo de Tomás, Guilherme de Tocco, que "nada do que Tomás pôde ler, com a iluminação divina, pôde deixar de explicar. No que fica visível que Deus o tinha escolhido para a investigação da verdade, pois o iluminou mais do que a todos os outros, pois nunca colocou pelo pecado obstáculos diante de Deus para que, através da oração, não pudesse buscar a verdade. De onde que Deus, enquanto ele vivia, mostrou a todos um evidente milagre, isto é, como em tão pouco tempo, nos seus 25 anos de magistério, duas vezes indo e voltando da Itália e Paris, pôde escrever tantos livros, discutir tão profundamente tantas questões e ensinar tantas

coisas novas"(45).

"Este doutor entregou-se para isto totalmente às coisas do alto, e foi contemplativo de um modo inteiramente admirável.

Totalmente entregue às coisas celestes, na maior parte do tempo estava ausente dos sentidos, de tal modo que mais se supunha estar ele onde o seu espírito contemplava do que onde permanecia sua carne"(46).

"Ademais, durante o tempo da noite dedicado pelos homens ao repouso, Tomás, após um breve sono, permanecia em seu quarto ou na igreja imerso em oração, para que orando merecesse aprender aquilo que deveria após a oração escrever ou ditar"(47)."Todas as vezes em que queria estudar, disputar, ler, escrever, ditar, antes se entregava ao

(45)Guillelmus de Tocco: Vita Sancti Thomae Aquinatis,C.17.

(46)Ibidem,C.43.

(47)Ibidem,C.29.

segredo da oração, para que encontrasse as coisas de Deus no segredo da verdade; pelo mérito de sua oração, assim como se aproximava com as questões de que tinha dúvida, do mesmo modo saía dela ensinado"(48).

Foi assim "que escreveu um livro, intitulado Summa contra Gentiles, profundo pela sutileza e pela novidade das razões, em que mostrou de modo admirável o que já possuía pelo seu engenho e o que obtinha pela oração e pelo raptó da mente em Deus. De fato, freqüentemente foi visto totalmente alheio aos sentidos, atento como sempre às revelações divinas"(49).

"Indício certo de sua admirável memória era não somente o hábito da ciência, que ele possuía na alma tal como se a possuísse no livro; mas também aquela obra admirável que, a mando do Papa Urbano de feliz memória, compôs sobre os quatro Evangelhos, em que citava de memória a maior parte das obras dos santos que ele tinha tido diante dos olhos nos volumes que tinha lido em diversos mosteiros, todas as quais retinha em sua memória"(50).

"Como pôde compor tantos livros em tão breve tempo, Deus o mostrou admiravelmente por outros indícios. Este doutor, de fato, algumas vezes ditava assuntos diversos a três e às vezes até a quatro escritores simultaneamente em seu quarto, de modo que parecia Deus infundir-lhe em sua mente diversas verdades simultaneamente, o que não poderia fazer ao mesmo tempo sem um milagre manifesto"(51).

"Tanta era a abstração da mente de Tomás, que às vezes não percebia estar sendo lesado em seu corpo. Certa vez os médicos acharam por bem cauterizar sua tíbia; ao que Tomás disse ao colega que estava consigo: 'Quando eles vierem com o fogo, faça-me o favor de me avisar'. Estando então no lugar em que deveria realizar-se a cauterização, ao iniciar-se a cauterização levantou-se a tamanha abstração que sequer percebeu o fogo que queimava a sua perna; de fato, sequer moveu a perna do local em que estava"(52).

(48)Ibidem,C.30.

(49)Ibidem,C.17.

(50)Ibidem,C.17,41.

(51)Ibidem,C.17.

(52)Ibidem,C.47.

"Outra vez, estando Tomás em seu quarto a ditar um livro sobre a Trindade, tomou uma vela em sua mão e disse ao que escrevia: `Seja o que for que vejas em mim, cuida-te de não me chamares'. Então, abstraído na contemplação, depois de uma hora a vela se consumiu e o fogo alcançou seus dedos aí os tocando demoradamente sem que o Doutor os sentisse; ao contrário, continuou segurando o próprio fogo sem sequer um movimento dos dedos até que ele por si só se apagou"(53).

I.6)A morte de Tomás de Aquino.

Podemos ter uma noção mais profunda, por meio destes testemunhos, da perfeição daquilo que S. Tomás de Aquino entendia por vida contemplativa. Esta, no seu último ano de vida, se acentuou e atingiu um ponto culminante. A este respeito, porém, passamos a palavra a João Ameal, embora em sua narrativa ele se baseie também em Guilherme de Tocco.

O último ano da vida de Tomás de Aquino, diz João Ameal, é assinalado por diversos acontecimentos extraordinários que o mostram, de dia para dia, cada vez mais irresistivelmente chamado às intimidades sobrenaturais.

Já no convento de Nápoles frei Domingos de Caserta repara que Tomás desce de seu quarto antes das matinas e vai até à igreja. Apenas o sino toca e supõe os companheiros prestes a despertar, volta para cima, como se não quisesse ser descoberto.

Frei Domingos resolve um dia saber o que se passa. Levanta-se mais cedo e, ao ver o Doutor Angélico sair da cela, segue-o, oculto, à capela de São Nicolau. Aí surpreende o mestre dominicano imerso em profunda oração. E, com grande espanto, observa que seu corpo se levanta no ar, dois palmos acima do nível do solo. Dentro de alguns momentos, na penumbra silenciosa da capela, soa uma voz misteriosa, que vem do crucifixo erguido no altar:

(53)Ibidem,C.47.

- "Tomás, escreveste bem sobre mim. Que receberás de mim como recompensa pelo teu trabalho?"

De joelhos, transportado de fé, Tomás exprime na resposta a plenitude de seu ardor místico:

- "Senhor, nada senão Vós!"

Depois de narrar esta cena prodigiosa, Tocco informa que o mestre trabalha então na terceira parte da Summa Theologiae, e pouco mais escreverá. Se o Senhor lhe fala de recompensa, é sinal do fim de suas canseiras.

De fato, não decorre muito tempo sem que Tomás atinja a maior altura de sua vida visível. É no dia 6 de dezembro de 1273, quando celebra Missa, na mesma capela de São Nicolau. Bruscamente, opera-se nele grande mudança, que impressiona a todos os assistentes. Finda a Missa, não volta a escrever e deixa mesmo por acabar a terceira parte da Summa, logo após ter terminado o tratado da Eucaristia.

Desgostoso, ao vê-lo cada vez mais afastado dos tratos habituais, observa-lhe o seu secretário frei Reginaldo de Piperno:

- "Mestre, como abandonais uma obra tão vasta, que empreendestes para a glória de Deus e iluminação do mundo?"

Tomás replica:

- "Não posso mais."

Pouco tempo depois, acompanhado de Reinaldo, vai o Doutor Angélico visitar sua irmã, a Condessa Teodora de Sanseverino, de quem é especialmente amigo. Estranha-o Teodora, que, surpreendida, indaga ao seu confidente:

- "Que é isto? Frei Tomás está tão distraído que mal me falou!"

Piperno, melancólico, esclarece-a:

- "Anda assim desde a festa de São Nicolau. Deixou mesmo, por completo, de escrever."

e torna a insistir, repetidas vezes, com o mestre, para que lhe explique a razão de sua apatia. Até que Tomás declara de novo, com mais firmeza e veemência:

- "Peço-te, pela caridade que tens agora por mim, que não transmitas a ninguém, enquanto eu viva, o que te disser."

e acrescenta, peremptório:

- "Tudo que escrevi até hoje, parece-me, unicamente, palha, em comparação com aquilo que vi e me foi revelado." (54)

Algumas semanas mais tarde, Tomás de Aquino foi convocado pelo Papa para se apresentar ao Segundo Concílio Ecumênico de Lião; junto com seu secretário Reginaldo e Tiago de Salerno empreende uma viagem até à França.

No meio do caminho, próximo a Fossa Nova, Tomás ficou doente; foi acolhido no mosteiro cisterciense daquela cidade e aí veio a falecer.

Antes de falecer voltou a manifestar-se mais uma vez sobre o ocorrido no dia 6 de dezembro do ano anterior; sobre este assunto, porém, com mais lastro, voltaremos a falar nas páginas finais deste trabalho.

(54) Ameal, João: o.c., pgs. 143-5.

I.7) Conclusão.

Destas últimas notas biográficas sobre Tomás de Aquino resulta uma outra imagem, mais real e mais profunda, do sentido que S. Tomás atribuía às passagens que já citamos de seu Comentário à Ética, nas quais ele se expressa sobre a excelência da contemplação. Aquelas, por exemplo, em que, quando comentava Aristóteles, S. Tomás afirma

"que a perfeita felicidade do homem consiste na contemplação da verdade".

De fato, que alcance Tomás não via nestas palavras, se quando ainda jovem de 12 ou 13 anos, antes de ter lido Aristóteles pela primeira vez, já havia perguntado aos seus professores em Monte Cassino

"Que é Deus?",

e o simples modo como fez esta pergunta foi suficiente para que aquele momento ficasse gravado para sempre na História?

Que compreensão não deve ter tido este jovem quando posteriormente, em Nápoles ou em Colônia, ficou sabendo pela primeira vez que Aristóteles tinha afirmado que

"a felicidade do homem é maximamente encontrada na operação da sabedoria"?

E que força não adquirem no contexto de sua vida aquelas outras suas sentenças do comentário a Aristóteles:

"A vida especulativa compara-se à vida moral assim como a divina à humana";

e também:

"Esta vida é encontrada perfeitissimamente nas substâncias separadas; nos homens, todavia, imperfeitamente e como que participativamente; e, todavia, este pouco é maior do que todas as outras coisas que há no homem."

Ao longo deste trabalho tentaremos trazer à luz as implicações profundas de quanto expusemos brevemente nesta introdução.

II

O fim último do homem

II.1) Introdução.

Na introdução a este trabalho dissemos que, segundo Santo Tomás de Aquino, toda filosofia se articula em torno da questão do fim:

"o nome de sábio, simplesmente considerado, está reservado àquele cuja consideração versa sobre o fim de todas as coisas"(1).

O conhecimento do fim, é, portanto, o ponto de partida da filosofia em geral, e, de um modo especial, das filosofias particulares, como a filosofia da educação; é o "problema fundamental dos fins da educação", na expressão de Fernando de Azevedo.

Dissemos também que na filosofia perene o problema dos fins, mesmo em educação, não é um problema apenas metodológico, mas também cosmológico, porque o que se observa é que o mundo em que o homem está inserido possui uma ordenação intrínseca, independente da subjetividade humana, e ordenação significa ordenação a um fim.

Em Pedagogia, portanto, segundo a filosofia perene, não se pode postular um fim arbitrário para o sistema educacional, apenas para dar coerência e proporção entre os diversos meios que serão usados para educar o aluno. Não se pode também estabelecer como fim do sistema educacional objetivos impostos por circunstâncias de mercado, por programas políticos, por necessidades militares, ou outras metas baseadas em utilidades imediatas em geral.

(1) Summa contra Gentiles, I, 1.

Nada impede que o homem construa um sistema educacional baseado em fins como estes, o que têm sido feito, até em excesso, no mundo contemporâneo. Não será difícil, porém, para o sábio, apontar inúmeras contradições em uma educação que assim se organiza. Estas contradições têm suas raízes na contradição fundamental existente entre a educação assim organizada e a ordem mais vasta e profunda que se observa na natureza.

II.2) Presença no homem da ordem observada no Cosmos.

A maioria dos sistemas educacionais contemporâneos foram construídos sem que se procedesse a uma investigação prévia da ordem cósmica. Os homens que elaboraram as políticas educacionais dos países modernos não pararam para discutir se existe ou não existe uma ordem no Universo; estavam, na maioria dos casos, apenas preocupados com problemas que afligiam de modo imediato as sociedades em que viviam.

Diante de nossas considerações cosmológicas eles poderiam muito bem perguntar que problema haveria em existir um sistema educacional que ignorasse a ordem do Universo. Se for bom para o homem ignorar esta ordem e construir uma sociedade à parte da ordem do cosmos, porque o homem deveria deixar de fazê-lo? Certamente a estética do Universo ficaria comprometida, mas que diferença isto faria para o homem? Se com isto se resolvessem os problemas que afligem a humanidade, por que considerar a ordem do Universo? Se forem atendidas as necessidades das sociedades em que se vive, qual seria o problema em ter uma educação cuja finalidade discrepe da finalidade do cosmos? E, se estas necessidades não forem atendidas, que sentido teria considerar a ordem cósmica? Parece, pois, que a questão importante e básica

em educação é bem outra.

Poderia a filosofia, diante destas considerações, indicar alguma razão mais imediato para justificar a intromissão destas considerações cosmológicas em educação?

Devemos responder a esta pergunta com um sim. Sim, pode-se justificar de um modo mais imediato a necessidades destas considerações cosmológicas em educação.

Já mencionamos na introdução a este trabalho que a questão cosmológica implica em uma questão metafísica, assunto sobre o qual voltaremos a falar mais extensamente em outras partes deste trabalho.

Ocorre, porém, que a questão cosmológica implica, além da questão metafísica, também uma questão antropológica, uma questão em que está envolvida a própria essência do homem. E se isto é assim, teremos, por consequência, que agindo contra a ordem cósmica, age-se também e necessariamente contra a essência do homem.

Santo Tomás de Aquino tratou deste problema no início da Prima Secundae da Summa Theologiae. Aí ele afirma que não é apenas no cosmos que se observa a existência de um fim. Ao contrário, a natureza humana é tal que o homem, justamente enquanto homem, age necessariamente tendo em vista um fim.

Cumprido, portanto, investigarmos que fim é este, e se está em consonância com o fim do cosmos.

Este será o assunto do presente capítulo.

II.3)Antropologia do problema dos fins.

No início da Prima Secundae da Summa Theologiae, Tomás de Aquino afirma que todas as ações propriamente humanas são feitas tendo em vista um fim. É assim que ele explica este fato:

"Nem todas as ações do homem", diz Tomás de Aquino, "são ditas humanas. Somente são ditas humanas aquelas que são próprias do homem enquanto homem. Ora, o homem difere das criaturas irracionais pelo fato de ser senhor de seus atos. Portanto, somente serão chamadas propriamente humanas aquelas ações das quais o homem é senhor. O homem, porém, é senhor de seus atos pela razão e pela vontade, de onde que são ditas ações propriamente humanas aquelas que procedem da vontade deliberada.

As demais ações podem ser ditas ações do homem, mas não propriamente humanas, pois não são do homem enquanto homem.

É manifesto, porém, que todas as ações que procedem de alguma potência, tal como a vontade ou a inteligência, são causadas por ela segundo a razão de seu objeto. O objeto, porém, da vontade, é o fim ou o bem. Portanto, todas as ações humanas são por causa de um fim"(2).

"Há muitas coisas que o homem faz sem deliberação, nas quais às vezes nem sequer chega a pensar, como quando alguém move o pé ou a mão ou coça a barba. Nestas coisas o homem não age por causa de um fim, mas também estas ações não são propriamente humanas, pois não procedem de uma deliberação da razão que é o princípio próprio das ações humanas; podem ter um fim imaginado, não porém conferido pela razão"(3).

(2)Summa Theologiae, Ia IIae, Q.1, a.1.

(3)Idem, Ia IIae, Q.1, a.1, ad 3.

Portanto, segundo Tomás de Aquino, em todas as ações propriamente humanas

verifica-se a existência de um fim.

É preciso agora investigar se existe um fim último entre os fins a que as ações humanas se dirigem. Tomás de Aquino responde que sim, que existe este fim último, e a explicação que ele dá é a seguinte:

"É impossível, porém, proceder nos fins até o infinito.

Pois, de fato, em todas as coisas que possuem ordem por si mesmas, é necessário que, se for removida a primeira, sejam removidas todas as demais que se ordenam a esta. É por isto que o Filósofo diz, no VIII da Física, que não é possível nas causas moventes proceder até o infinito, porque neste caso já não haveria um primeiro movente, e, retirado este, as demais não poderiam mover-se, pois não se movem a não ser movidas pelo primeiro movente.

Nos fins, porém, encontramos duas ordens: a ordem da intenção, e a ordem da execução. Em ambas estas ordens é necessário haver um primeiro.

Aquilo que é primeiro na ordem da intenção é um princípio que move o apetite; se retirarmos este princípio, o apetite não poderá ser mais movido.

Aquilo que é o princípio na execução, é aquilo por onde principia a operação; se retirarmos este princípio, nada mais operaria.

Ora, o princípio da intenção é o fim último; o princípio da execução é a primeira das coisas que se ordenam àquele fim. De nenhuma destas partes é possível proceder até o infinito, pois, se não houvesse um fim último, nada seria apetecido, nem alguma ação terminaria, nem repousaria a intenção do agente; se não houvesse um primeiro nas coisas que se ordenam ao fim, nada começaria a ser feito, nem haveria fim para aconselhar-se sobre o que fazer, mas nisto tudo se procederia até o infinito"(4).

Portanto, diz Tomás de Aquino, não é somente no cosmos que se observa uma ordem, cujo fim a que ordenam todas as coisas compete ao sábio investigar; um fenômeno idêntico ocorre também na psicologia humana; a alma humana tende, por natureza, a um fim último, e aqui, novamente, a investigação deste fim compete ao sábio.

Este fim último, continua Tomás, tem que ser um só; não podem ser dois ou mais. Na Summa Theologiae ele afirma isto explicitamente:

"É impossível que a vontade de um só homem se ordene simultaneamente a diversos bens tomados como fins últimos"(5).

Por que razão? Segundo o Comentário à Ética, uma primeira razão provém da própria unidade da natureza humana:

"É necessário que exista um único fim para o homem enquanto homem por causa da unidade da natureza humana, assim como existe um único fim do médico enquanto médico por causa da unidade da arte medicinal"(6).

Outra razão para que a vontade humana tenha que se ordenar a um fim último único é dada na Summa Theologiae:

"Como cada um apetece sua perfeição, aquilo que alguém apetece como fim último é o bem perfeito e completo de si próprio. É necessário, portanto, que o fim último de tal modo preencha todo o apetite do homem que nada mais fora dele fique para ser apetecido, o que não poderá verificar-se se se requeresse

(4)Idem, Ia IIae, Q.I, a.4.

(5)Idem, Ia IIae, Q.1, a.6.

(6)In libros Ethicorum Expositio, L.I, l.9, 106.

algo mais além da própria perfeição. Portanto, não pode ocorrer que o apetite tenda de tal modo a duas coisas que ambas fossem o bem perfeito dela"(7).

Tudo o que os homens querem, continua S. Tomás, o querem por causa do fim último, pois

"o fim último está para o movimento do apetite assim como o primeiro movente está para os demais movimentos. Ora, é manifesto que as causas segundas moventes não movem senão na medida em que são movidas pelo primeiro movente. De onde

que os apetecíveis segundos não movem o apetite senão na medida em que se ordenam ao primeiro apetecível, que é o fim último"(8).

Encontramos, portanto, no homem, uma estrutura semelhante à ordem que observamos no Universo. Há um fim último na vontade do homem enquanto homem, algo que ele quer acima de tudo e em função do que ele quer todas as demais coisas.

Ora, se isto é assim, trata-se de algo que a educação não pode deixar de levar em conta, não apenas para não destoar da estrutura do Universo, mas também para não frustrar o próprio homem.

Resta determinar em que consiste este fim que é o anseio profundo da vontade humana.

(7) Summa Theologiae, Ia IIae, Q.1, a.6.

(8) Idem, Ia IIae, Q.1, a.6.

II.4) Características gerais do fim último.

Antes de determinar qual é este fim último a que aspira a vontade humana, S. Tomás examina uma série de características que ele deverá possuir para poder ser de fato fim último. Procedendo assim, ficará mais fácil determinar depois em que ele consiste.

a) Deve ser desejado por causa de si mesmo.

A primeira característica que deve ter o fim último da vontade é praticamente imediata:

"deve ser de tal natureza que todas as demais coisas sejam desejadas por causa desse fim, e este fim seja desejado por

causa de si mesmo, e não por causa de alguma outra coisa"(9).

b) Deve ser um bem perfeito.

Para poder ser desejado por causa de si mesmo e todas as demais coisas serem desejadas por causa do fim último, o fim último deverá ser também um bem perfeito.

Ser bem perfeito, será, portanto, a segunda das características do fim último.

Por que ser desejado por si mesmo implica que o fim último seja bem perfeito?

A razão é que, quando a vontade deseja e busca o seu fim último ela está sendo movida por este fim último. Ora, segundo a teoria da causalidade tal como exposta nos trabalhos de Aristóteles e S. Tomás de Aquino, em todo

(9) In libros Ethicorum Expositio, L.I, l.2, 19.

movimento estão necessariamente envolvidos quatro gêneros de causas: a causa material, a causa formal, a causa eficiente e a causa final (10). Sempre que se dá um movimento ou alguma alteração na natureza devem estar presentes estas quatro causas, cada uma em correspondência com as outras.

Ocorre, porém, que o fim último da vontade humana move a vontade por modo de causa final. A ela corresponderá, portanto, uma causa eficiente(11), que será o agente do movimento.

Ora, segundo Tomás de Aquino, há três tipos de agentes ou causas eficientes: os imperfeitíssimos, os perfeitos e os perfeitíssimos.

Existem agentes imperfeitíssimos, que movem não pela própria forma(12), mas na medida em que são movidos por outro(13), como um martelo de ferreiro que golpeia uma espada. O efeito deste agente, segundo a forma alcançada no efeito, não se assemelha a este agente imperfeitíssimo, mas ao agente pelo qual é movido, que no caso, é a arte do ferreiro.

Outros agentes são agentes perfeitos; agem segundo a sua forma, de tal maneira que seus efeitos se assemelham a eles, mas que, ainda assim, necessitam de um agente anterior principal para movê-los. É o caso do fogo que esquentar. Este agente, apesar de dito perfeito, ainda apresenta algo de imperfeição, por participar como instrumento(14).

Os agentes perfeitíssimos são aqueles que não apenas agem segundo a forma própria, mas também não são movidos por nenhum outro agente(15).

(10)A respeito destes quatro gêneros de causas, ver o Apêndice sobre teoria da causalidade no final deste capítulo.

(11)Sobre a causalidade final e a causalidade eficiente, ver o Apêndice sobre teoria da causalidade no final deste capítulo.

(12)Sobre a causalidade formal, ver o Apêndice sobre teoria da causalidade no fim deste capítulo.

(13)In libros Ethicorum Expositio, L.I, 1.9, 108.

(14)Idem, loc. cit..

(15)Idem, loc. cit..

O fim último é dito bem perfeito porque, ao mover a vontade, se assemelha, como causa final, a estes agentes perfeitíssimos na linha da causalidade eficiente.

Há fins imperfeitíssimos, que não são apetecidos por nenhuma bondade formal existente nos mesmos, mas apenas por serem úteis a algo. É o caso do dinheiro; correspondem aos agentes imperfeitíssimos.

Há outros fins que são perfeitos; são desejados por causa de algo que têm em si mesmos, mas, mesmo assim, são desejados por causa de outros, como a honra e os prazeres, que seriam escolhidos pelos homens por causa de si mesmos ainda que nada mais pudessem conseguir por meio deles. No entanto, não obstante isso, os escolhemos por causa da felicidade, porque através da honra e dos prazeres pensamos que futuramente seremos felizes(16).

Há, finalmente, o fim perfeitíssimo, que cumpre determinar qual seja, mas que nunca poderá ser desejado por causa de nenhum outro.

Um fim com estas características os homens chamam de felicidade(17). Trata-se, porém, de um nome genérico para designar o fim último da vontade humana; ainda permanece a questão de se determinar em que consiste a felicidade para o homem.

c)Deve ser suficiente por si mesmo.

Uma terceira característica que deverá ter o fim último da vontade humana, ou a felicidade, é que ela seja suficiente por si mesma(18).

Esta suficiência é consequência da felicidade ter que ser um bem perfeito.

(16)Idem, L.I, 1.9, 109-110.

(17)Idem, L.I, 1.9, 111; ver também: L.I, 1.9, 106.

(18)Idem, L.I, 1.9, 112.

De fato, se algo não fosse suficiente, não aquietaria perfeitamente o desejo, e assim não seria bem perfeito(19).

O que significa esta suficiência?

Um bem perfeito pode ser dito suficiente na medida em que sua perfeição seja tanta que não possa ser aumentada qualquer que seja o acréscimo que se lhe faça. Neste sentido, somente Deus seria bem perfeito; não há nada que possa ser acrescentado a Deus que o torne mais perfeito. Esta não pode ser a felicidade humana, pois esta só pode pertencer ao próprio Deus; a felicidade humana, portanto, seja o que ela for, terá que ser algo sempre possível de ser aumentada.

A suficiência do bem perfeito que é fim último da vontade humana é aquilo que

"é dito suficiente na medida em que contém tudo aquilo que necessariamente faz falta para o homem"(20).

Ela deve conter tudo aquilo que é necessário ao homem por natureza, não, todavia, tudo aquilo que pode advir ao homem(21). Ela pode tornar-se melhor por acréscimo; mas deve ser tal que o desejo do homem não permaneça inquieto, porque

"o desejo regrado pela razão, como devem ser os desejos do homem feliz, não possui inquietação com as coisas que não são necessárias, ainda que estas sejam possíveis de serem obtidas"(22).

Tomado neste sentido, o fim último em que consiste a felicidade humana deve ser um bem suficiente.

(19)Idem, loc. cit..

(20)Idem, L.I, 1.9, 115.

(21)Idem, L.I, 1.9, 116.

(22)Idem, loc. cit..

II.5)Características gerais da felicidade.

A partir destas três características gerais que deverá ter a felicidade humana pode-se determinar um pouco melhor o que ela seja. Não se declarará ainda o que seja em especial a natureza da felicidade, mas pelo menos circunscreveremos qual seja o bem final do homem(23).

a) Deve ser contínua e perpétua.

A felicidade humana deverá ter, tanto quanto possível, continuidade e perpetuidade(25).

Por que razão?

Porque a felicidade é o fim último da vontade humana.

Ora, a vontade no homem sempre segue uma apreensão da inteligência.

Porém, ao contrário dos sentidos, que apreendem as coisas em sua individualidade segundo o aqui e agora, a inteligência apreende as essências, isto é, o que as coisas são em suas próprias naturezas, o que já não se refere somente ao momento presente.

Daí que sem a característica da continuidade e perpetuidade o fim último não seria apetecido não só como algo último, isto é, perfeitíssimo, como nem sequer num sentido menos amplo de bem perfeito.

(24) Idem, L.I, l.11, 131.

(25) Idem, loc. cit..

b) Deve ser a perfeição última do homem.

Ademais, a felicidade terá que ser a perfeição última do homem(26).

A razão é que a perfeição última de cada ser é naturalmente desejável por este ser.

Isto ocorre, no caso de um ser inteligente, como é o caso do homem, porque esta perfeição última será apreendida sob a forma de bem, e o bem é o objeto próprio da vontade.

Portanto, a perfeição última do homem é naturalmente desejável pelo homem.

Ora, se é assim, se a felicidade não for a felicidade última do homem, o homem continuará desejando esta perfeição última e, por conseguinte, a suposta felicidade não será o bem suficiente de que se falou acima.

c) Deve ser operação própria do homem.

Acabamos de dizer que a felicidade deve ser a perfeição última do homem.

Ora, a perfeição última de cada ser é a forma deste ser(27).

Toda forma, porém, tende por natureza a uma operação.

Portanto, o bem final do homem exige a operação própria de sua forma.

De onde que a felicidade terá que ser também a operação própria do homem(28).

(26)Idem, L.I, l.10, 119.

(27)Idem, loc. cit.; sobre o que significa forma e causalidade formal, ver o Apêndice ao presente capítulo.

(28)Idem, loc. cit..

d) Deve ser a operação própria do homem aperfeiçoada pela virtude.

Vimos, pois, que a felicidade deve ser a operação própria do homem.

Ocorre, porém, que uma mesma operação do homem pode se dar em diferentes graus de perfeição: qualquer um pode correr, mas um atleta correrá de modo excelente; qualquer um pode pintar uma tela, mas um artista o fará com perfeição.

De modo geral, chamam-se hábitos as qualidades que dispõem as operações próprias de um sujeito de um modo determinado, não importando se bem ou mal; mas quando o hábito determina o sujeito de acordo com o que é bom e perfeito segundo a sua natureza, este hábito é chamado de virtude(29).

Se a felicidade é, portanto, a operação própria do homem, e, ademais, conforme vimos, tem que ser um bem perfeito, segue-se disto que ela terá que ser a operação própria do homem aperfeiçoada pelo hábito da virtude.

e) Primeira determinação da felicidade humana.

Juntando-se todos estes elementos segue-se uma primeira determinação do que seja a felicidade humana.

Segundo Tomás de Aquino a felicidade humana é

"uma operação própria do homem segundo a virtude em uma vida perfeita, isto é, contínua e perpétua, tanto quanto possível"(30).

Isto já é uma determinação mais clara da natureza do fim último do homem. Chegamos primeiramente à conclusão de que este fim último é a felicidade; agora determinamos diversas características que deve possuir o bem a que chamamos de felicidade. Ainda, porém, não declaramos em especial a natureza da felicidade humana, apenas circunscrevemos qual seja o bem final do homem(31).

Entretanto, conforme veremos a seguir, estas determinações já serão suficientes para mostrar muita coisa que a felicidade humana não pode ser.

(29)Summa Theologiae, Ia IIae, Q.55.

(30)In libros Ethicorum Expositio, L.I, 1.10, 129-30.

(31)Idem, L.I, 1.11, 131.

II.6) A felicidade não pode ser a deleitação corporal.

As deleições corporais estão principalmente na comida e na atividade sexual(32).

Estas deleições não podem ser o fim último da vontade humana porque, conforme vimos, a felicidade do homem é a perfeição da forma do homem e da operação própria que se lhe segue; trata-se de algo que se segue, portanto, aquilo que há de mais nobre e essencial no homem. Não é este o caso, porém, das deleições da comida e da vida sexual. Estas são comuns aos homens e aos animais brutos; nelas o homem não realiza sua perfeição enquanto homem. Elas não se seguem, ademais, aquilo que há de mais nobre no homem, que é o intelecto, pois são prazeres que derivam do uso dos sentidos. Não podem, portanto, ser o fim último da vontade humana(33).

Ademais, do ponto de vista cosmológico, isto é, da ordem natural, não são também um fim último, pois é manifesto que na ordem da natureza estes prazeres se ordenam a outros fins: a comida, à conservação do corpo; a atividade sexual, à geração da prole. Cosmologicamente falando, não são bens em si, mas bens por causa de outros. Se o homem os apetece como fim último, do ponto de vista cosmológico ele está simplesmente se iludindo. Mas, ademais, mesmo na ilusão, ele não os pode desejar efetivamente como bens em si; pois bens em si são para serem usados ao máximo. Só os bens que são por causa de outros é que devem ser usados com medida, isto é, na medida em que são úteis para alcançar o bem final. Mas o homem não pode desejar as deleições corporais como bens finais, pois o uso abusivo destes prazeres é

tido como vício, causa danos à saúde do corpo e da mente, e, ademais, se impediriam mutuamente entre si. O homem que quisesse fazer uso deles como conviria, se estes bens fossem de fato o seu fim último, seria um frustrado. Não podem, portanto, fazer a felicidade de ninguém(34).

Não temos notícia de sistema educacional que coloque sua finalidade nas deleitações corporais; independentemente disto, porém, o fato é que a vida de grande parte da humanidade é a tentativa frustrada de realizar o projeto da felicidade pelo prazer.

(32) Summa contra Gentiles, III, 27.

(33) Idem, loc. cit..

(34) Idem, loc. cit..

II.7) A felicidade não pode ser a riqueza.

Entre as opiniões sobre a felicidade humana, aquela que coloca a felicidade na riqueza é a menos racional de todas, menos inclusive do que a anterior(35).

Pois os prazeres do corpo, ainda que se ordenem do ponto de vista da ordem natural a outros fins, o homem pode pelo menos desejá-los na ilusão de serem um bem em si. Mas nenhum homem pode desejar a riqueza como um bem em si; ele sempre a quer por causa de outro. Não pode, pois, ser o fim último da vontade humana(36).

A riqueza pode ser buscada, mas não como fim último. Um sistema educacional que buscasse a riqueza como seu fim último estaria indo não só contra a ordem da natureza como também estaria frustrando no homem seus anseios mais profundos; seria, para a natureza humana, uma verdadeira aberração.

Mas é exatamente assim que estão construídos grande parte dos sistemas educacionais modernos; são instrumentos de desenvolvimento econômico e de geração de riqueza nas mãos do Estado. Na introdução a este trabalho já citamos, pelas palavras de C. W. Abramo, um exemplo de como isso ocorre :

"O fundamental para a formulação das políticas educacionais é a existência de uma política industrial de longo prazo, que especifique as metas de produção em algumas áreas chaves. Disto decorre a necessidade de formar anualmente milhares de engenheiros, de químicos industriais, etc., com determinadas habilidades. Daí derivam as exigências aos egressos dos cursos secundários e assim por diante, em cascata, até o primeiro ano do primeiro grau"(37).

(35) In libros Ethicorum Expositio, L.I, l.5, 70-1.

(36) Idem, loc. cit..

(37) Abramo, Claudio Weber: Ilusões Rumo ao Abismo; in Folha de São Paulo, São Paulo, 5 de julho de 1991.

Pode-se argumentar que o fim de um sistema educacional como este descrito por Cláudio W. Abramo não é a riqueza para o indivíduo, mas para a nação; enquanto indivíduo, ele pode procurar a educação tendo em vista outros fins. Mas a isto pode-se responder com o Comentário à Política que afirma:

"A finalidade da república corretamente ordenada é (a mesma que) o fim último do homem(38).

A virtude de toda a cidade e a virtude de cada cidadão são da mesma natureza, tanto em si, como na sua ordenação à operação; não diferem senão como o todo em relação à parte e como o maior difere do menor, pois a virtude da cidade é um agregado das virtudes parciais dos cidadãos, e por isso, a virtude do indivíduo e de toda a cidade consistem no mesmo(39).

É manifesto que a felicidade de um só homem e a felicidade da cidade são da mesma e uma só natureza, já que todos os que falam sobre a felicidade é isto que parecem dizer. De fato, todos aqueles que colocaram a felicidade do homem estar na riqueza, estes também dizem que será feliz a cidade em que houver abundância de riquezas(40).

Ora, uma cidade não pode ordenar-se de modo último à riqueza, pois a própria riqueza se ordena a outros fins(41)".

Segundo S. Tomás de Aquino, portanto, ordenar o sistema educacional de uma nação ao desenvolvimento econômico e à produção de riqueza como ao seu fim último significa desvirtuar a natureza do homem e da sociedade. É, porém, o que querem, sob o aplauso de muitos, grande parte dos educadores e homens públicos famosos.

(38) In libros Politicorum Expositio, L.VII, l.1, 1048.

(39) Idem, L.VII, l.1, 1057.

(40) Idem, L.VII, l.2, 1060.

(41) Idem, L.III, l.7, 403-4.

Vejamos o caso de Anísio Teixeira, figura de primeira grandeza na história da educação brasileira na primeira metade do século XX, homem verdadeiramente extraordinário, dotado de inteligência clara e idéias abertas, educador abnegadíssimo, um autêntico apóstolo da instrução pública, um cidadão que honraria qualquer nação do mundo moderno. Quem lhe poderia negar estas qualidades sem ser preconceituoso? No entanto, foi ele próprio que escreveu na Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos o parágrafo que se segue:

"Participei, em 1929, na Universidade de Colúmbia, do primeiro curso que ali se ministrou sobre economia da educação. O professor Clark nos deu, então, em sua primeira aula, uma definição de educação que guardo até hoje e à qual sempre me refiro para convencer certos espíritos de que a educação não é apenas um processo de formação e aperfeiçoamento do homem, mas o processo econômico de desenvolver o capital humano da sociedade"(42).

Novamente, é a mesma idéia que aflora: o fim último do sistema educacional é um objetivo econômico. Anísio Teixeira diz no texto citado que a educação "não é apenas o processo de formação e aperfeiçoamento do homem"; com isto pareceria à primeira vista que talvez ele reconhecesse dois fins últimos para a educação, dos quais o econômico seria apenas um deles. Mas a continuação do mesmo texto parece desmentir esta interpretação:

"A definição que o professor Clark nos deu, em 1929, era a de que a educação intencional, ou seja, a educação escolar, é o processo pelo qual se distribuem adequadamente os homens pelas diferentes ocupações da sociedade. A educação escolar, dizia ele, é o processo pelo qual a população se distribui pelos diferentes ramos de trabalho diversificado da sociedade"(43).

(42)Teixeira, Anísio:"Bases para uma Programação da Educação Primária no Brasil"; in Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, vol. 27, jan-mar. 1957, num. 65,pgs.28-46.

(43)Ibidem, loc. cit..

Em "Educação e Democracia" encontramos outro texto de Anísio Teixeira que completa a idéia anterior:

Precisamos sair de nossas escolas, com seus problemazinhos de ordem e moralização, para sentirmos o problema da educação, que é, conforme vimos, um problema de preparação de técnicos em todos os graus e ramos, destinados a servir um período da idade do homem de

base profundamente científica e
caracterização acentuadamente técnica.
Hoje todos têm que produzir"(44).

Acabamos de ver como dois educadores brasileiros pretendem que a educação seja instrumento para a produção de riqueza. Muitos professores, entretanto, têm ainda assim a ilusão de que este objetivo existe apenas no plano político; no plano individual isto não parece significar necessariamente que tenhamos que dar ao estudante o ideal da riqueza, apesar de este ser explicitamente já o ideal da sociedade. Daremos ao jovem apenas a oportunidade de aprender uma profissão; com ela promoveremos a prosperidade da sociedade, mas isto não implica ter que ensinar ao jovem que a riqueza seja o fim último de sua vida pessoal. Pode haver professores que entrem no sistema escolar inclusive com o propósito de ensinarem o contrário. Se algum de seus alunos, portanto, sair do sistema escolar com a idéia oposta, isto poderá parecer a estes professores, do ponto de vista do sistema escolar, um acaso, devido não à influência da escola, mas à influência geral da sociedade. Esta, de fato, é a impressão que costumam ter, a este respeito, os professores que dentro do sistema de ensino educam os jovens, do primário à Universidade. No entanto, esta impressão de casualidade, quando analisada novamente no plano da política econômica, desaparece. Vejamos, neste sentido, o que se pode ler no capítulo que trata do crescimento econômico de um livro-texto padrão de Macroeconomia:

"A sede de crescimento econômico tornou-se quase uma obstinação sistemática nos anos recentes. As Faculdades e as Universidades introduziram novos cursos e criaram institutos especiais só para tratar do assunto. Inúmeros livros têm aparecido, bem como conferências,

(44)Teixeira, Anísio: Educação para a Democracia; São Paulo, Companhia Editora Nacional, segunda edição, 1953; pg.25.
discursos, e artigos são levados a efeito em quantidades cada vez maiores. Entretanto, o tópico "crescimento" é extremamente amplo e abrange muitas espécies de fenômenos bastante distintos.

Devemos, entretanto, distinguir aqui pelo menos duas categorias gerais.

Uma se refere ao crescimento de uma economia já desenvolvida. Esta forma de crescimento é um fenômeno mais simples e pelo menos é plausível que possa ser analisada por instrumentos puramente econômicos.

A outra forma de crescimento refere-se à questão que trata da passagem de uma economia de "subdesenvolvimento" ao estágio de "desenvolvimento". Trata-se de um tipo de alteração que está associada a alguns dos problemas mais prementes de

natureza social, política e ideológica do mundo moderno. Esta forma de desenvolvimento econômico abrange inúmeros outros aspectos da organização cultural e social. Um aspecto importante consiste em alterar a motivação não econômica da sociedade para uma motivação econômica, isto é, das formas habituais ou costumeiras do comportamento, de dominância política ou religiosa em assuntos econômicos, a um conceito racional, centralizado em bens, e medido pelo bem estar pessoal e social.

Estas e outras alterações básicas, que envolvem a total transformação da cultura, exigem também os conceitos, as teorias e as visões do sociólogo, do cientista político,... e dos educadores" (45).

Este texto afirma claramente que o desenvolvimento econômico dos países subdesenvolvidos exige o trabalho de educadores no sentido de alterar as motivações

(45) Gardner, Ackley: Teoria Macroeconômica; Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1969; vol.II, pgs. 534-5.
dos cidadãos que compõem a sociedade para um "comportamento centralizado em bens" em um esforço que "envolve a total transformação da cultura". É assim que tem sido organizado o sistema escolar e, quer queiram, quer não queiram, é para isto que têm trabalhado os professores da maioria das escolas.

Em uma entrevista concedida à revista Veja em 1989, Jean Luc Lagardère, empresário francês proprietário de uma editora que, segundo a revista, publica um terço dos livros da Europa, manifesta perspectivas idênticas para o trabalho educacional:

VEJA: No caso do Brasil, qual é na sua opinião, o maior entrave à retomada do crescimento?

LAGARDÈRE: Existe o problema da dívida brasileira. A inflação também é uma dificuldade importante. Porém ainda mais importante para o Brasil é a educação: formar homens preparados. Logo após a Segunda Guerra Mundial, o que mais entravava o desenvolvimento na França não era a falta de recursos, mas a falta de homens. O Brasil deveria dedicar um grande esforço a formar homens com idéias modernas e com a disciplina necessária aos empreendimentos na indústria e ao desenvolvimento tecnológico. Um investimento de base, que é o

investimento na educação superior e tecnológica, pode ter sido insuficiente. Existem atividades que são estratégicas e que devem caber ao Estado, como a educação"(46).

As idéias que Lagardère aqui utiliza são as mesmas que as dos textos anteriores. Ele vê na educação um instrumento para "os empreendimentos na indústria e o desenvolvimento tecnológico". Vê nela também "um investimento de base", especialmente "o investimento na educação superior e tecnológica", expressões tomadas de empréstimo à terminologia econômica. Vê nela também uma "atividade estratégica". Estratégia se diz por relação a um objetivo que está além da estratégia; este objetivo, no caso acima, está na política de crescimento econômico.

(46)Lagardère, J.L.: Entrevista; in Revista VEJA; Editora Abril, São Paulo, 5 de julho de 1989; pgs. 5-8.

Idéias como estas se disseminaram de tal modo na sociedade contemporânea que podem ser encontradas em quase toda parte sem aparentemente gerar contestação. É o que transparece em uma pequena notícia publicada no Jornal de Recursos Humanos do jornal O Estado de São Paulo:

"O final do século parece estar apontando novos parâmetros de liderança. A educação traçará o mapa do poder no século XXI. Não será mais a força da capacidade industrial, mas sim a competência em gerar novos conhecimentos que irá determinar as nações líderes no próximo milênio.

A resposta para explicar o surgimento e a sustentação do poder das nações chamadas os Tigres Asiáticos gravita necessariamente em torno de um ponto comum a todos eles: a capacitação de seus habitantes.

No futuro a riqueza das nações virá mais do conhecimento do que da produção de bens e serviços. Daí a urgência de uma nova política de educação para as nações"(47).

De que nova política de educação está falando este texto? De uma política que oriente o sistema educacional no sentido de ter como fim último a riqueza. É a idéia que há em comum em todos os textos já citados acima; suas proveniências das mais diferentes fontes, todas elas correntes na sociedade contemporânea, mostra o quão profundamente se alojou esta idéia nos homens de hoje e o quanto ela lhes parece natural.

No entanto, diz Tomás de Aquino, este não pode ser nem o fim último do homem, nem o fim último da educação. Pretender uma coisa destas é um atentado contra a natureza humana. E se isto parece ser tão natural aos homens, tal fato não faz mais do que revelar o quanto eles se afastaram do conhecimento de sua própria natureza. Se, depois, com o tempo e o desenrolar

de suas vidas eles descobrem que não há sentido em fazer aquilo para o qual foram preparados durante anos, e, ademais, descobrem que também não sabem fazer nada mais que possa fazer sentido, não é sem causa que isto lhes veio a acontecer, e grande parte da culpa deste fato se deveu justamente aos educadores.

(47) "Educação traça Mapa de Poder no Século XXI"; in Jornal de Recursos Humanos de "O Estado de São Paulo"; São Paulo, 6 set 1992.

É evidente que com a presente argumentação não se deseja condenar a busca do desenvolvimento econômico, tarefa não só necessária como também irrealizável sem o concurso do trabalho do educador. Coisa muito diferente é transformar a busca do desenvolvimento econômico, um aspecto necessariamente secundário e circunstancial da educação, na meta final do sistema educacional. Conforme afirma Aristóteles no VII da Política,

"Ninguém nega que os bens do homem se dividem em bens exteriores, bens do corpo e bens da alma, e que o homem, para ser feliz, deve possuir a todos.

A controvérsia a este respeito reside na determinação da medida e do excesso, pois os homens se contentam facilmente com a posse de qualquer grau de virtude, por menor que seja, enquanto que para coisas como a riqueza, o poder, a glória e outras tais não sabem impor limites nem encontrar excessos para os seus desejos"(48).

Ora, a ausência de limites é uma das principais características daquilo que é desejado como fim último. Conforme já vimos, os bens que são fins últimos são para serem utilizados ao máximo e sem limitações; só se utilizam medidas e limites com aqueles bens que são meios para se alcançarem os fins. A constatação, portanto, de que os homens desejam ilimitadamente riqueza e desenvolvimento econômico e se satisfazem quase que de imediato com os bens da alma não pode ser sinal de ordenação feita segundo a sabedoria. Isto significa que, não importa se explícita ou implicitamente, a riqueza se tornou o fim último do homem e os bens da alma passaram a simples instrumentos para se chegar àquela meta, numa total inversão da ordem encontrada na natureza humana. É algo que não poderia acontecer em educação. Se acontece e se existem sistemas educacionais assim organizados, não há como defendê-los de serem atentatórios à natureza humana.

(48)Aristóteles: Política; L. VII, C.1, 1323 a-b.

II.8) A felicidade não pode ser a operação da arte.

Dentre os vários candidatos a fim último do homem, S. Tomás descarta também a operação da arte. Esta palavra, na terminologia de Tomás, apresenta um significado mais amplo do que possui modernamente. A arte é, segundo Tomás, uma habilidade adquirida, -- um hábito, diria ele --, que aperfeiçoa a inteligência humana acerca das coisas contingentes por oposição às necessárias, estas últimas sendo objeto da ciência(49). Ora, existem dois tipos de contingentes: as *actiones* e as *factiones*. *Actiones* são as operações que permanecem no próprio agente, como ver, entender e querer. *Factiones* são as operações que transitam à matéria exterior para formar algo a partir dela, como edificar e cortar(50).

O hábito que aperfeiçoa a inteligência humana quanto às *actiones* chama-se prudência. Os hábitos que aperfeiçoam a inteligência humana quanto às *factiones* são as artes.

Daí que se chamem artes todas as qualidades adquiridas pelo homem com as quais ele pode bem modificar a matéria exterior. Neste sentido, não só a escultura e a pintura são artes, mas são artes também a Medicina, a Mecânica, a Engenharia, enfim, grande parte das profissões do mundo moderno.

Na Summa contra Gentiles S. Tomás afirma que o fim último da vida humana não pode consistir na operação da arte(51); nem, portanto, pode ser o fim último de um sistema educacional. A razão: isto iria contra as características que deve ter o fim último da vontade humana, que deve ser procurado como um fim em si mesmo, e não por causa de outro. Ora, diz Tomás, "a arte é um conhecimento prático; portanto,

------(49)Contingente
significa tudo aquilo que é, mas não é necessariamente, que tanto poderia ser como não ser: uma determinada casa, por exemplo, que poderia não ter sido construída; um determinado ser humano, que poderia não ter nascido, etc.

Necessário é o que não pode ser de modo diverso do que é: a soma dos ângulos internos dos triângulos necessariamente tem que ser igual a 180 graus; dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço; etc..

(50)In libros Ethicorum Expositio; L.VI, l.3, 1151.

(51)Summa contra Gentiles; L.III, C. 36.

ela se ordena a outro fim; conseqüentemente, não pode ser o fim último"(52) da vida humana.

Isto significa que a educação que tem como objetivo final a aquisição de uma profissão, isto é, de modo geral, a educação voltada para o trabalho como fim último, também esta é contra a natureza humana e a ordem da natureza; ela não pode, assim como as anteriores, fazer a felicidade do homem.

E, no entanto, quantos são os que não estudam anos a fio apenas com a intenção de chegarem à Universidade com o principal objetivo de conseguirem uma profissão? Estes também, diz Santo Tomás, não se deram conta ainda dos reais anseios da natureza humana. Muito ainda teriam para aprender; mas para isto precisariam primeiro conhecer melhor a si próprios. Isto, porém, não era uma obrigação apenas deles, mas mais ainda dos educadores que imaginaram ser legítimo e coerente com as aspirações últimas do homem o modo de educação que lhes foi oferecido.

(52) Idem, loc. cit..

II.9) A felicidade não pode ser a operação das virtudes morais.

Santo Tomás de Aquino trata deste assunto na Summa contra Gentes(53) e no Comentário à Ética(54). Explicaremos mais adiante o que significa exatamente o termo virtude moral. Diremos aqui apenas que virtudes morais se entendem por contraposição às virtudes intelectuais, no mesmo sentido em que a vida ativa se entende por contraposição à vida contemplativa e a vida política se entende por contraposição à vida especulativa. A felicidade consistir nas operações das virtudes morais significa aqui, portanto, o mesmo que perguntar-se se ela consiste no exercício da vida civil, das virtudes cívicas, isto é, daquelas virtudes que dizem respeito, por exemplo, ao exercício da justiça, dos cargos públicos, da vida militar, da filantropia, da misericórdia para com os que sofrem, da magnanimidade na doação das próprias riquezas, etc..

A resposta de Santo Tomás é bastante clara: a felicidade e o fim último da vontade humana não podem consistir nas operações das virtudes

morais, nos atos da vida civil. A razão: o fim último da vontade humana não pode ser ordenado, se for último, a nenhum outro fim. Ora, todas estas operações das virtudes morais se ordenam por sua vez a algum outro fim; o que é evidente nas operações da virtude da fortaleza, que diz respeito às operações da guerra, pois elas se ordenam à vitória e à paz, e aquele que guerreasse apenas por guerrear seria um idiota; o mesmo ocorre com as operações da justiça, que se ordenam à conservação da paz entre os homens, para que com isto cada um possua descansadamente o que é seu; e a mesma coisa pode se dizer de cada uma das demais operações mencionadas(55). A conclusão: a felicidade última do homem não consiste nas operações ditas morais(56).

Isto significa que a educação que tem como fim último a formação da cidadania, a aquisição de virtudes cívicas ou militares, etc., também ela é uma educação que ignora as aspirações últimas do homem e, quando mostrarmos mais adiante a concordância entre o fim último da vontade humana com a ordem natural, poderemos dizer que a educação cujo objetivo último é a formação do cidadão é também, segundo Tomás de Aquino, incoerente com a disposição do cosmos.

(53) Idem, III, C. 34.

(54) In libros Ethicorum Expositio, L.I, l.5, 66-7.

(55) Summa contra Gentiles, III, C.34.

(56) Idem, loc. cit..

É o caso da Lei Orgânica do Ensino Secundário no Brasil de 1942. Na sua exposição de motivos, redigida pelo então ministro Gustavo Capanema, pode-se ler o seguinte:

"O ensino primário deve ter os elementos essenciais da educação patriótica. Nele o patriotismo, esclarecido pelo conhecimento elementar do passado e do presente do país, deverá ser formado como sentimento vigoroso, como um alto fervor, como amor e devoção, como sentimento de indissolúvel apego e indefectível fidelidade para com a pátria.

Já o ensino secundário tem mais precisamente por finalidade a formação da consciência patriótica.

É que o ensino secundário se destina à preparação de individualidades condutoras, isto é, dos homens que deverão assumir as responsabilidades maiores dentro da sociedade e da nação, dos homens portadores das concepções e atitudes espirituais que é preciso infundir nos moços, que é preciso tornar habituais entre o povo. Ele deve ser, por isto, um ensino patriótico por excelência, e patriótico no sentido mais alto da palavra, isto é, um ensino capaz de dar aos adolescentes a compreensão da continuidade histórica da pátria, a compreensão dos problemas e das necessidades, da missão e dos ideais da

nação, e bem assim dos perigos que a acompanham, cercam ou ameaçam, um ensino capaz, além disto, de criar, no espírito das gerações novas, a consciência da responsabilidade dentro dos valores morais da pátria, a sua independência, a sua ordem, o seu destino.

Um ensino secundário que se limitasse ao simples desenvolvimento dos atributos naturais do ser humano e não tivesse a força de ir além dos estudos de mera informação, que fosse incapaz de dar aos adolescentes uma concepção do ideal da vida humana, que não pudesse informar em cada um deles a consciência da significação histórica da pátria e da importância do seu destino no mundo, assim como o sentimento da responsabilidade nacional, falharia à sua finalidade própria, seria ensino secundário apenas na aparência e na terminologia, porque de seus currículos não proviriam as individualidades responsáveis e dirigentes, as individualidades esclarecidas de sua missão social e patriótica, e capazes de cumprí-la"(57).

Sem dúvida, trata-se de uma bela exposição de motivos; alguns poderão hoje achá-la ingênua, por perseguir objetivos irreais para as sociedades contemporâneas.

Segundo a filosofia de S. Tomás, porém, nada disto pode ser o fim último do homem. Não é o homem que se ordena para a sociedade, é a sociedade que se ordena para o homem. Uma educação que tenha tais objetivos como finalidade última é uma fraude contra os anseios mais profundos do homem e uma aberração da ordem natural. Não pode fazer a felicidade da sociedade porque não pode fazer a felicidade sequer de um só homem.

(57)Capanema, Gustavo: Exposição de Motivos da Lei Orgânica do Ensino Secundário; a Exposição tem data de 1 de abril de 1942 e foi publicada no Diário Oficial. A lei a que se refere a Exposição é o Decreto Lei 4244 de 9 de abril de 1942.

II.10) Conclusão.

A lista de opiniões que Santo Tomás nos oferece para mostrar que a felicidade não consiste nelas, tanto no Comentário à Ética, como na Summa Theologiae, como também, e principalmente, devido aos objetivos particulares desta outra obra, na Summa contra Gentiles, é muito maior do que a que apresentamos neste trabalho. Teremos oportunidade de comentar algumas outras em capítulos posteriores da presente dissertação; as que apresentamos ou desenvolvemos aqui foram apenas aquelas que ofereciam maior importância para a perspectiva educacional.

II.11) A operação especulativa da sabedoria como fim último do homem.

Vamos agora fazer um apanhado sobre o que é a felicidade humana, segundo as palavras de S. Tomás, tomadas principalmente do décimo livro do Comentário à Ética.

A felicidade, diz Tomás de Aquino no décimo do Comentário à Ética, tanto quanto é possível neste mundo, consiste na operação especulativa da inteligência pela principal das virtudes intelectuais que é a virtude da sabedoria(58), conduzida até a contemplação da verdade(59).

Desta afirmação segue-se que não é em qualquer operação da inteligência que consiste a felicidade do homem.

Ela tem que ser, em primeiro lugar, uma operação da inteligência especulativa, isto é, aquela que tem por objeto o necessário, por oposição ao contingente(60), que é objeto das operações da inteligência prática.

(58)In libros Ethicorum Expositio, L.X, 1.10, 2086.

(59)Idem, L.X, 1.10, 2090.

(60)Sobre o necessário e o contingente, ver nota 48.

Ela tem que ser, em segundo lugar, uma operação da inteligência especulativa cultivada até à excelência por uma virtude intelectual. Não é, portanto, uma especulação qualquer da inteligência; é uma especulação levada pela virtude ao seu grau máximo.

Ela tem que ser, em terceiro lugar, uma operação da inteligência especulativa levada ao grau máximo não por uma virtude intelectual qualquer, mas por aquela virtude a que damos o nome de sabedoria.

Ela tem que ser, em quarto lugar, uma operação da inteligência especulativa segundo a sabedoria conduzida até a contemplação da verdade. Há dois modos de operação especulativa, diz Santo Tomás. O primeiro é aquele que consiste na investigação da verdade; o segundo consiste na contemplação da verdade já descoberta e conhecida, que é a mais perfeita, por ser o término do fim da investigação. A perfeita felicidade, portanto, não consiste em qualquer especulação da sabedoria, mas naquela que é conduzida até à contemplação da verdade(61).

O que é a virtude da sabedoria de que aqui se fala será explicado no final deste capítulo; será, entretanto, apenas uma explicação inicial; todas as implicações que esta primeira explicação sobre a sabedoria encerra só poderão ser desenvolvidas ao longo de todo o presente trabalho.

Antes, porém, desta primeira exposição do que seja a sabedoria, vamos mostrar como, seguindo a Aristóteles, Santo Tomás oferece uma série de argumentos para mostrar que a felicidade humana consiste de fato na operação especulativa segundo a virtude da sabedoria.

(61)In libros Ethicorum Expositio, L.X, 1.10, 2090-92.

II.12) Argumentos complementares.

Pode-se mostrar que a felicidade humana consiste na operação da sabedoria porque a felicidade tem que ser aquela operação que supera todas as demais pela razão do bem: tem que ser, em outras palavras, a operação ótima do homem. Mas, por um lado, o intelecto, a potência que realiza a especulação

da sabedoria, é aquilo que há de ótimo no homem; por outro, o objeto da sabedoria, conforme veremos depois melhor, é o objeto ótimo entre todos os objetos do conhecimento(62).

Ademais, um dos requisitos da felicidade é que seja, tanto quanto possível nesta vida, contínua e permanente. Mas entre todas as operações humanas, aquela em que o homem pode perseverar de modo mais contínuo e permanente é a especulação da sabedoria. A razão disto é que em qualquer operação é necessário haver interrupção por causa do trabalho e da fadiga que elas acarretam; o trabalho e a fadiga, porém, acontecem em nossas operações por causa da passibilidade do corpo, que durante a operação é alterado e removido de sua disposição natural. Ora, na especulação da sabedoria a inteligência se utiliza minimamente do corpo, de onde se segue um trabalho e fadiga mínimos, e a máxima possibilidade de continuidade e permanência(63).

Ademais, a especulação da sabedoria é deleitabilíssima, por sua pureza e firmeza: ela é pura pela imaterialidade de seu objeto, é firme pela imutabilidade de seu objeto(64). Ora, se bem que nenhuma deleitação, qualquer que seja, possa ser fim último da vontade humana, ela deve, no entanto, necessariamente, ser algo concomitante ao mesmo(65). Isto porque a deleitação é um repouso da vontade em algum bem conveniente à sua natureza, assim como o desejo é uma inclinação da vontade à obtenção de um bem que lhe é conveniente(66). Ora, para cada ser dotado de inteligência, as operações que lhe são convenientes segundo a natureza ou a virtude serão apreendidas pela inteligência como bem; serão, portanto, apetecidas pela vontade e, pela mesma razão, ao serem alcançadas, a vontade repousará nelas, o que é a deleitação(67). De onde que se segue que a deleitação não pode ser um fim intencionado pela vontade,mas

(62)Idem, L.X, l.10,2087.

(63)Idem, L.X,l.10, 2088-89.

(64)Idem, L.X,l.10, 2090-1.

(65)Summa contra Gentiles, III, C.26.

(66)Idem, loc. cit..

(67)Summa Theologiae, IIa IIae, Q.180 a.7.

algo concomitante ao objeto desejado e alcançado por ela(68). Mas a vontade repousará maximamente no seu fim último, por este ser apreendido pela inteligência como seu bem máximo, desejável por si, sem ordenar-se a outro e ao qual todos se ordenam. De onde se conclui que a máxima deleitação encontrada na contemplação da sabedoria proveniente de sua pureza e firmeza é sinal de que este deve ser o fim último da vontade do homem.

Ademais, a contemplação da sabedoria é a operação que possui a maior suficiência entre as operações do homem. Ora, foi mostrado acima que uma das características que deve ter o fim último da vontade do homem é que ele seja suficiente por si mesmo, sem o que não poderia ser um bem perfeito(69). Mas esta suficiência por si mesmo é encontrada em grau máximo na especulação da sabedoria, para a qual o homem não necessita senão das coisas que são a todos necessárias para a vida comum. De fato, para as operações da vida civil o homem virtuoso necessita de muitas outras coisas: o homem justo necessitará daqueles aos quais deverá agir com justiça, das coisas com que opere a justiça, etc.. O mesmo se pode dizer das virtudes militares e políticas, como a virtude da fortaleza e as demais virtudes morais. Não ocorre assim com o sábio, o qual pode especular a verdade mesmo que exista somente segundo si mesmo, porque a contemplação da verdade é uma

operação inteiramente intrínseca que não se dirige ao exterior e tanto mais poderá alguém especular acerca da verdade existindo sozinho quanto mais for perfeito na sabedoria. Isto, entretanto, acrescenta Santo Tomás, não se diz porque a sociedade não ajude à contemplação, mas porque, embora o sábio possa ser ajudado pelos outros, todavia entre todos é o que mais a si é suficiente para a sua operação própria. Esta é uma outra evidência de que o fim último do homem é maximamente encontrado na operação da sabedoria(70).

Ademais, conforme já se tinha concluído anteriormente, a felicidade do homem deve ser algo que seja desejável por si de tal maneira que de nenhum modo seja desejado por causa de outro; isto aparece somente na especulação da sabedoria, que é amada por causa de si mesmo e não por causa de mais nenhum outro. De fato, nada se acrescenta ao homem pela contemplação da verdade, além da própria verdade. Nas demais operações exteriores, porém, sempre o homem adquire algo a mais por causa de sua operação, ainda que seja honra e graça diante dos homens, o que não é adquirido pelo sábio em sua contemplação a não ser

(68)Summa contra Gentiles, III, 26.

(69)Ver acima, ítem II,3.

(70)In libros Ethicorum Expositio, L. X, l.10, 2093-96.

circunstancialmente, na medida em que possa vir a comunicar a verdade contemplada aos outros(71). Portanto, o não ser ordenável a nenhum outro bem é outro indício de que a felicidade humana deve consistir na operação da contemplação.

Finalmente, a felicidade consiste num certo repouso, pois diz-se que alguém repousa quando não lhe resta mais nada para agir, o que ocorre quando já alcançou o seu fim. Não há repouso, porém, nas operações das virtudes práticas, das quais as principais são aquelas que consistem nas coisas políticas que ordenam o bem comum e nas coisas da guerra, pela qual se defende o bem comum. Não há repouso nas operações da guerra, porque ninguém prepararia uma guerra somente para guerrear, o que seria repousar nas coisas da guerra. Não há repouso, também, nas coisas políticas, porque os homens pretendem adquirir a felicidade através da vida política, mas sempre de tal maneira que tal felicidade seja outra coisa que não a própria vida política; esta outra coisa é a felicidade especulativa, à qual a vida política se ordena na medida em que pela paz, estabelecida e conservada pelas virtudes políticas, é dada ao homem a faculdade de contemplar a verdade. Se, portanto, as maiores virtudes morais são as políticas e as da guerra, tanto pela beleza, porque são as mais honoráveis, quanto pela magnitude, porque são acerca do bem máximo, que é o bem comum, e tais operações não possuem repouso em si mesmo, sendo feitas para se ordenarem a outros bens, não sendo desejáveis por si mesmas, não poderá consistir nelas a perfeita felicidade. Mas a operação do intelecto dita especulativa difere destas outras operações porque nela o homem repousa por causa dela mesma, não desejando nenhum outro fim além dela própria. Assim, portanto, fica evidente que a perfeita felicidade do homem consiste na contemplação do intelecto(72).

(71)Idem, L. X, l.10, 2097.

(72)Idem, L. X, l.11, 2098-2104.

II.13) Síntese de Santo Tomás sobre o fim último do homem.

Na Summa contra Gentiles S. Tomás apresenta uma breve síntese desta argumentação exposta no Comentário à Ética:

"Se a felicidade última do homem não consiste nas coisas exteriores que são ditas bens da fortuna, nem nos bens do corpo, nem nos bens da alma quanto à parte sensitiva, nem quanto à parte intelectual segundo os atos das virtudes morais, nem segundo os atos das virtudes intelectuais que dizem respeito às ações, como as artes e a prudência, conclui-se que a felicidade última do homem esteja na contemplação da verdade.

Esta é a única operação do homem que é própria apenas de si e que não é comum a nenhum outro.

Esta não se ordena a mais nenhuma outra como a um fim, pois a contemplação da verdade é buscada por causa de si mesmo.

Para esta operação o homem é suficiente em grau máximo para si próprio na medida em que para ela pouco necessita do auxílio externo.

A esta operação todas as demais operações humanas parecem se ordenar como a um fim. À perfeição da contemplação requer-se a incolumidade do corpo, à qual por sua vez se ordenam todas as coisas artificiais que são necessárias à vida. Requer-se também o repouso das perturbações das paixões, ao qual se chega pelas virtudes morais e pela prudência, assim como também o repouso das paixões exteriores, ao qual se ordena todo o regime da vida civil, de tal modo que, se considerarmos retamente, todos os ofícios humanos parecem servir à contemplação da verdade.

Esta contemplação da verdade, ademais, não pode ser a contemplação que se dá pelas ciências, que dizem respeito às coisas inferiores, pois a felicidade deve consistir na operação da inteligência que diz respeito às mais nobres entre todas as coisas inteligíveis. A felicidade última do homem só pode consistir, portanto, na contemplação da sabedoria"(73).

II.14) Considerações finais.

Retornando ao décimo livro do Comentário à Ética, Santo Tomás de Aquino, seguindo a Aristóteles, faz interessantíssimas considerações finais sobre a doutrina que acabou de expor.

A vida que descansa na contemplação da verdade, diz Tomás de Aquino, é melhor do que a vida que é segundo o homem(74). A vida segundo o homem é aquela pela qual o homem ordena segundo a razão os afetos e as operações dos sentidos e do corpo. Mas somente repousar na operação da inteligência parece ser algo próprio dos entes superiores ao homem, nos quais não há corpo, mas somente uma natureza intelectual, da qual os homens tem uma participação segundo a sua inteligência. O homem assim vivendo, isto é, repousando na contemplação, não vive mais enquanto homem, pois enquanto homem ele é composto de diversos, isto é, das operações da vida vegetativa, dos cinco sentidos, dos apetites sensíveis e suas paixões, da imaginação, que é um prolongamento dos cinco sentidos e da natureza intelectual, mas vive segundo algo de divino que nele existe, na medida em que segundo a inteligência participa da semelhança divina. Concluimos, pois, diz S. Tomás seguindo a Aristóteles, que assim como o intelecto, por comparação aos homens, é algo de divino, assim também a vida especulativa segundo o intelecto compara-se à vida moral assim como a vida divina se compara à humana(75).

(73)Summa contra Gentiles, III, 37.

(74)In libros Ethicorum Expositio, L.X, 1.11,2105.

(75)Idem, loc. cit..

Diz Aristóteles, continua S. Tomás, que alguns poetas afirmaram que o homem deveria pretender saber apenas o que é humano, e os mortais saber apenas o que é mortal. Mas Aristóteles, diz S. Tomás, declara falsa esta colocação, porque o homem deve pretender a imortalidade o quanto possa, e fazer tudo o que puder para que viva segundo o intelecto, que é o ótimo entre as coisas que há no homem. Já tinha afirmado Aristóteles no IX da Ética que,

para cada coisa, sua melhor parte é aquela que é mais principal nela, porque todas as outras são como que seus instrumentos. Assim, na medida em que o homem vive segundo a operação do intelecto, vive segundo a vida maximamente própria ao ser humano. Seria, entretanto, inconveniente se alguém escolhesse viver não segundo a vida que lhe é própria, mas segundo a vida de algum outro. De onde que inconvenientemente afirmaram, diz Aristóteles, aqueles que exortaram a que o homem não devesse descansar na especulação do intelecto(76). Esta vida, na verdade, é encontrada perfeitissimamente nas substâncias superiores, (isto é, nos entes superiores ao homem), nos homens, todavia, imperfeitamente e como que participativamente. E, todavia, este pouco, continua S. Tomás comentando a Aristóteles, este pouco é maior do que todas as outras coisas que há no homem(77).

Assim, portanto, conclui Tomás, é patente que aqueles que descansam na especulação da verdade são maximamente felizes, tanto quanto o homem nesta vida pode ser feliz(78).

(76)Idem, L.X, l.11, 2107-2108.

(77)Idem, L.X, l.11, 2110.

(78)Idem, loc. cit..

II.15)Os homens sábios, segundo Aristóteles, são amados por Deus.

Santo Tomás conclui suas considerações sobre a felicidade comentando duas conhecidas passagens de Aristóteles, na qual o filósofo afirma que os homens sábios são amados por Deus.

São estas as suas palavras:

"O homem feliz segundo a felicidade especulativa, por operar segundo o intelecto contemplando a verdade, colocando o seu cuidado nos bens do intelecto, parece estar otimamente

disposto, na medida em que possui excelência naquilo que é ótimo ao homem, e é, segundo Aristóteles, amadíssimo por Deus. De fato, supondo, como é da verdade da coisa, que Deus tenha cuidado e providência acerca das coisas humanas, é razoável que se compraza com os homens acerca daquilo que é ótimo neles, e que é semelhaníssimo a Deus. Trata-se do intelecto, como é patente de tudo o que foi dito.

Conseqüentemente, é razoável que Deus maximamente beneficie aqueles que amam o intelecto, e honram o próprio bem do intelecto preferindo-o a todos os outros, como o próprio Deus cuida daqueles que operam retamente e bem. Conclui-se, portanto, que o homem sábio seja amadíssimo por Deus. Ora, será felicíssimo o homem que for maximamente amado por Deus, que é fonte de todos os bens. De onde se conclui que também segundo isto, já que a felicidade do homem é dita pelo fato de ser amado por Deus, que o homem sábio é maximamente feliz"(79).

----- (79) Idem, L.X, l. 13, 2133-4.

II.16) Natureza da sabedoria.

Com o que expusemos até o momento será impossível manifestar tudo aquilo que está implicado no conteúdo do termo sabedoria de que Aristóteles e Santo Tomás se utilizam. O que vamos fazer será apenas oferecer uma explicação inicial, que irá depois se enriquecer ao longo deste trabalho.

Segundo S. Tomás há cinco hábitos principais que aperfeiçoam as operações da inteligência; são chamados virtudes intelectuais. Um deles é a sabedoria. Os restantes são a arte e a prudência, o intelecto e a ciência(80).

A arte e a prudência aperfeiçoam as operações da inteligência que dizem respeito às coisas contingentes, isto é, àquelas coisas que não são necessárias. Contingentes são, portanto, todas aquelas coisas que são mas que poderia ter ocorrido também que não fossem. Dentre as coisas contingentes, a arte diz respeito às operações que transitam à matéria exterior para formar algo a partir dela, como edificar, esculpir, pintar, curar, etc.(81); já a prudência tem como objeto as ações humanas que permanecem no próprio agente, como ver, entender e querer(82).

O caso do intelecto, da ciência e da sabedoria é bem diverso. Estas virtudes aperfeiçoam a inteligência acerca das coisas necessárias.

O intelecto que S. Tomás coloca entre as virtudes intelectuais deve ser distinguido com cuidado da própria potência intelectual que S. Tomás chama freqüentemente também de intelecto. Ambas estas coisas têm o mesmo nome, mas a primeira é apenas uma virtude da inteligência, enquanto que a segunda é a própria inteligência.

O intelecto como virtude intelectual é aquele hábito pelo qual o homem percebe a evidência dos primeiros princípios das demonstrações, tal como o princípio da não contradição, que diz que "é impossível que algo simultaneamente seja e não seja uma mesma coisa"(83). Princípios como este e outros não podem ser demonstrados; ao contrário, são pressupostos por todas as demonstrações, e sua evidência só pode ser percebida de modo imediato pela virtude à qual Tomás chama de intelecto.

(80)Idem, L.VI, 1.3, 1143.

(81)Idem, L.VI, 1.3, 1151.

(82)Idem, loc. cit..

(83)In libros Metaphysicorum Expositio, L. IV, 1.6,600.

A ciência é um conhecimento certo de coisas que são necessárias por natureza(84). Não existe ciência do contingente, porque do contingente só pode haver certeza enquanto estiver sendo apreendido pelo sentido(85).

A ciência é um conhecimento obtido através das causas(86), adquirido por modo de conclusão através de demonstração(87).

Pode haver ciência de coisas submetidas à geração e corrupção, como as ciências da natureza, mas quando isto ocorre, se dá não pelo que há de contingente nelas, mas segundo razões universais que são por necessidade e sempre(88).

Descrevemos, assim, rapidamente, o que são as cinco virtudes intelectuais, com exceção da sabedoria. Para entender o que seja esta, será necessário ressaltar antes algumas distinções a respeito do que já foi dito.

O intelecto, a ciência e a sabedoria dizem respeito a coisas necessárias. São, por causa disso, conhecimentos da inteligência especulativa, por oposição à inteligência prática, que diz respeito às coisas contingentes.

Dentre as três virtudes intelectuais que dizem respeito à inteligência especulativa, o intelecto tem por objeto coisas cuja evidência é imediata; são os primeiros princípios das demonstrações, que só podem ser conhecidos em si mesmo, sem possibilidade eles próprios de serem demonstrados.

Já a evidência da ciência não é imediata; a ciência é uma forma de conhecimento que parte do conhecimento das causas e, através de demonstração,

chega às conclusões que a constituem.

(84) In libros Ethicorum Expositio, L.VI, 1.3,1145.

(85) In libros Posteriorum Analiticorum Expositio, L.II, 1.1,408.

(86) In libros Metaphysicorum Expositio, L.I,1.1,34.

(87) In libros Posteriorum Analiticorum Expositio, L.II, 1.1, 408.

(88) In libros Ethicorum Expositio, L.VI, 1.3,1146.

Ora, no Comentário à Metafísica Santo Tomás diz que existe naturalmente em todo homem o desejo de conhecer(89).

A razão é que qualquer ente aspira naturalmente à sua perfeição(90). Nos seres inteligentes isso ocorre porque a perfeição que se segue à sua própria forma é apreendida por eles como bem, e o bem é o objeto próprio da vontade, naturalmente apetecido por ela. Portanto, todo ser inteligente aspira à sua perfeição como ao seu próprio bem.

Ora, a perfeição que se segue à forma própria do homem é o inteligir, porque a cada forma se segue uma operação própria que é sua perfeição e, segundo o Comentário à Metafísica,

"A operação própria do homem enquanto homem é inteligir, já que é por isto que difere de todos os demais.

Portanto, todo homem é naturalmente inclinado a inteligir, e, por consequência, a conhecer"(91).

Ademais, diz ainda o Comentário à Metafísica que "se a inteligência, considerada em si mesma, é algo que está em potência para com todas as coisas, e não se reduz ao ato senão pelo conhecimento, deve-se então concluir que todo homem deseja naturalmente o conhecimento assim como a própria matéria (apetece) a forma"(92).

Existem, porém, modos diferentes de conhecer.

Há os que conhecem apenas a coisa; há os que, além de conhecer a coisa, conhecem também a sua causa. O Comentário à Metafísica faz uma distinção entre estes modos de conhecimento:

(89) In libros Metaphysicorum Expositio, L.I, 1.1,1.

(90) Idem, L.I, 1.1,2.

(91)Idem, L.I, 1.1,3.

(92)Idem, L.I, 1.1,2.

"Aqueles que conhecem a causa, diz o Comentário, são mais sábios do que aqueles que ignoram a causa e conhecem apenas a coisa"(93).

Destas palavras deve-se concluir, portanto, que o conhecimento pela causa, como uma forma mais elevada de conhecer, é mais desejável pelo homem do que o conhecimento que é apenas pela experiência da coisa sem o conhecer da causa:

"Existe, portanto, em todos os homens o desejo de conhecer as causas das coisas que vêm; daí nasceu a filosofia, pois pela admiração das coisas que os homens viam, cuja causa lhes era oculta, foi que os homens começaram a filosofar pela primeira vez; e, ao encontrarem as causas, repousavam. Mas a investigação não cessaria até que encontrassem a primeira de todas as causas, pois só então julgamos conhecer perfeitamente quando encontramos a primeira de todas as causas. O homem, portanto, deseja conhecer por natureza a primeira causa de todas as coisas como um fim último"(94).

Existe, porém, uma causa última de todas as coisas?

Se existir, haverá então um conhecimento, uma ciência, mais elevada do que todas as outras; será a ciência cujo objeto for esta causa. Se não existir, não haverá uma ciência mais elevada do que todas as demais.

No livro II da Metafísica Aristóteles tratou do problema da existência de uma causa última tendo em vista a questão de se determinar se poderia existir uma ciência mais elevada entre todas. Ele afirma que não pode haver uma sucessão infinita de causas, tanto na linha da causalidade material, como na da formal, na da eficiente, e na

(93)Idem, L.I, 1.1,23.

(94)Summa contra Gentiles, III, 25.

da final(95). No caso das causas eficientes, ele diz o seguinte:

"Se as causas moventes procedem até o infinito, não haveria uma primeira causa. Mas a causa primeira seria causa de todas as demais. Seguir-se-ia, por esta razão, que todas as demais não existiriam, pois retirada a causa retiram-se também as

coisas da qual ela é causa"(96).

Deve haver, portanto, causas primeiras, causas de todas as causas.

É a este conhecimento das causas primeiras que se dá o nome de sabedoria, pois se os que conhecem as causas são mais sábios do que os que conhecem a coisa mas ignoram a causa(97), aqueles que conhecem as causas primeiras são mais sábios do que os que conhecem as causas segundas: são, simplesmente falando, sábios.

O objeto da sabedoria, pois, são

"as causas maximamente universais e primeiras; ela especula sobre os primeiros princípios e as primeiras causas"(98).

Ora, veremos mais adiante neste trabalho que, à medida em que se procede à investigação dos fenômenos da natureza buscando suas causas e buscando nestas as primeiras que são causas de todas as demais, acaba-se por se chegar à descoberta de que existe um ser imaterial, inteligente, situado além da ordem da natureza, que é a causa do ser de todas as coisas. Como se pode chegar a esta conclusão é algo que será tratado num capítulo posterior deste trabalho; por ora devemos dizer que as características que podem ser deduzidas como pertencentes a este ser coincidem com grande parte dos atributos que os homens costumam conferir ao ser que chamam Deus. Pode-se assim chegar, pelo trabalho da inteligência, à descoberta de que a causa primeira de todos

(95)Sobre o significado destes modos de causalidade, ver o Apêndice a este capítulo.

(96)In libros Metaphysicorum Expositio, L.II, l.3, 304.

(97)Idem, L.I, l.1, 23.

(98)Idem, L.I, l.1, 35.

os entes é Deus. Neste sentido, pode-se dizer também que Deus é o objeto da sabedoria, na medida em que é a causa do ser de todas as coisas.

O conhecimento, entretanto, que a sabedoria alcança de Deus é muito diferente do conhecimento que comumente as pessoas têm de Deus.

"Existe um conhecimento confuso de Deus comum a todas as pessoas"(99), diz Tomás de Aquino:

"Todos os homens pela razão natural podem alcançar de modo imediato um certo conhecimento da existência de Deus. Isto ocorre porque vendo os homens as coisas da natureza ocorrerem segundo uma determinada ordem, não havendo ordem sem ordenador, percebem em sua maioria dever existir algum ordenador das coisas que

vemos ao nosso redor. Quem é, como é ou se é um só este ordenador da natureza já não é algo que possa pelos homens ser tão imediatamente percebido"(100).

Todavia, não é este o conhecimento da causa primeira que advém da sabedoria. A sabedoria, conforme vimos, é o fim de todos os atos humanos. Mas este conhecimento geral que todos os homens têm de Deus não necessita da ordenação de todos os atos humanos como a um fim. Ao contrário, diz Tomás,

"ele existe nos homens já desde o princípio"(101).

A sabedoria, portanto, não pode consistir neste modo de conhecimento de Deus.

Ademais, continua S. Tomás, ninguém pode ser repreendido por não ser feliz, o que advém da contemplação da sabedoria; pois na verdade, "os que carecem de sabedoria mas a buscam já são dignos de louvor"(102). Todavia, pelo

(99)Summa contra Gentiles, III, 38.

(100)Idem, loc. cit..

(101)Idem, loc. cit..

(102)Idem, loc. cit..

fato de que alguém careça deste conhecimento de Deus que é comum a todos os homens, torna-se digno de repreensão, pois de fato seria estulto o homem que não percebesse sinais tão manifestos de Deus como estes continuamente presentes diante de todos os homens; por isso, continua Tomás, é que a Sagrada Escritura diz no Salmo 52:

"disse o estulto em seu coração: não há Deus".

Portanto, o conhecimento de Deus que advém pela sabedoria é muito distinto do conhecimento comum que a maioria dos homens têm de Deus(103).

Na verdade, continua Tomás, o conhecimento de Deus que provém da sabedoria é o mais elevado grau de conhecimento que os homens podem alcançar; para que

"a inteligência humana possa investigar a Deus pela sabedoria é necessário conhecer muitas outras coisas antes, pois praticamente todos os conhecimentos filosóficos se ordenam a este modo de conhecimento de Deus. É por isto que a sabedoria, que diz respeito à causa primeira que é Deus, deve ser a última das partes da filosofia a ser aprendida"(104).

Ora, conforme veremos, a sabedoria irá mostrar que há um ser imaterial, inteligente, que é a causa primeira do ser de todas as coisas. Para poder prosseguir em nossa exposição, devemos expor algo do sentido desta afirmação. O que significa existir um ser que é causa primeira do ser de todas as coisas?

A Lei de Lavoisier diz que na natureza nada se cria e nada se destrói; tudo apenas se transforma. Não podemos destruir a matéria, podemos transformá-la em outra substância ou mesmo em energia, mas aquela quantidade de matéria ou energia será indestrutível. Jamais foi observado nos laboratórios o desaparecimento puro e simples de sequer uma partícula elementar; jamais coisa alguma foi vista voltando ao nada ou vindo do nada. Por que isto? Por que as coisas existem e não desaparecem simplesmente? Por que todo o Universo repentinamente não pode deixar de existir e

(103)Idem, loc. cit..

(104)Idem, I, 4.

voltar ao nada? Qual é a força ou o princípio que sustenta todo este cosmos em sua existência? Esta pergunta, assim formulada, é uma pergunta pela causa do ser das coisas; as ciências modernas não tem para ela qualquer resposta. A razão, segundo a sabedoria, é que a causa deste fenômeno está para além do mundo físico, para além do que pode ser medido pelos instrumentos. Existe uma causa, mostrará a sabedoria, para além do mundo físico, que é causa do ser de todas as coisas porque ela é ser num sentido que não coincide totalmente com o sentido em que todas as demais coisas são seres; ela possui esta característica, o ser, num grau mais elevado do que todos os demais entes.

É preciso chamar a atenção para esta afirmação, tão simples em seu enunciado, que poderia fazer com que toda a riqueza de seu significado passasse despercebida em uma primeira leitura.

Todos entendem facilmente que algo pode ser mais quente ou menos quente, mais luminoso ou menos luminoso, mas como algo pode ser mais ser do que outro? Á primeira vista, ou uma coisa é ou não é; não existe ser mais e ser menos.

Para entender isto é preciso considerar que para algo ser causa de um efeito de modo próprio é preciso que possua a qualidade causada de modo mais excelente do que no efeito. O fogo é mais quente do que aquilo que ele aquece; o Sol é mais luminoso do que o objeto que reflete a sua luz; e assim sucessivamente. Assim como o Sol tem um calor muito mais intenso do que os objetos que ele aquece de que fazemos uso em nossa vida, e o calor dos objetos não é senão um possuir em parte aquilo que o Sol tem em plenitude, - uma participação, diria S. Tomás -, assim também a sabedoria irá mostrar que o ser das coisas que vemos à nossa volta não é senão um ser em parte aquilo que é ser inteiramente para a causa primeira de todas elas.

O ser da causa primeira é tão intenso que pode causar o ser de todos os demais seres; o ser de todas as demais coisas é tão débil que não pode causar nem o ser nem a destruição do ser de nenhum outro ser. Assim como

o Sol por sua essência irradia luz e calor sobre toda a superfície da terra, assim a causa primeira é um Sol de ser, e irradia ser por todos os demais seres.

É por isso que o Universo não retorna repentinamente ao nada; é a mesma razão pelo qual a terra não cai repentinamente na escuridão total para sempre: há um Sol que a ilumina sem cessar.

Vemos, assim, que ao contrário do que poderia parecer num primeiro exame, o ser é algo que possui gradação.

Um ente não pode apenas ser ou não ser; ele pode também ser mais ser do que outro.

A causa primeira não é causada; tem seu ser necessariamente, assim como o fogo que não precisa ser aquecido; ademais, seu ser é tanto que pode causar o ser de todas as demais coisas; o ser das demais coisas é tão débil que não pode causar o ser de mais nada.

Este fenômeno, objeto de estudo da sabedoria, de que há uma gradação do ser das coisas em seu próprio ato de ser, é o que se chama de analogia dos entes.

Analogia dos entes significa que os entes não são ser no mesmo sentido; as coisas da natureza possuem uma parte do ser que a causa primeira tem inteiramente: elas não são ser no mesmo sentido em que o é a causa primeira, mas também não o são em um sentido totalmente diverso. Elas o são apenas em parte. Ora, quando várias coisas são ditas seres em sentidos nem totalmente idênticos nem totalmente diversos, mas uma tendo uma parte do que a outra tem plenamente, elas são ditas análogas. Daí este fenômeno chamar-se analogia dos entes.

O fenômeno da analogia dos entes, porém, não se dá apenas entre a causa primeira e os demais entes.

Existe uma analogia entre os entes também dentro da natureza. Há também, dentro da natureza, seres que são mais seres do que outros, não por terem qualidades anexas que sejam mais ou menos perfeitas, mas em si próprios enquanto seres.

Pode-se constatar isto ao perceber que os seres que se observam na natureza podem ser divididos em substâncias e acidentes. Substâncias são todos aqueles entes que existem por si sós; acidentes são todos aqueles que não existem por si sós, mas em outros. Assim, um homem é dito substância, uma mesa é dita substância; mas uma qualidade, como a brancura ou a temperatura, é dita acidente, porque só pode existir em uma substância. É evidente que ambos, isto é, substâncias e acidentes, são seres; mas é claro também que os acidentes têm um ser mais débil do que as substâncias.

O fenômeno da analogia, porém, não se verifica apenas entre a causa primeira e os demais entes, e , nos demais entes, entre as substâncias

e os acidentes. Em uma abordagem que faremos em pequena parte em outro capítulo, pode-se mostrar que entre os acidentes há alguns que tem o ser mais débil do que outros e que nas substâncias também há algumas que tem ser mais débil do que outras; tudo isto, pode-se mostrar, em uma gradação de um impressionante multicolorido até chegar à própria matéria primeira de que são feitos todos os corpos, um ser totalmente indeterminado e puramente potencial, que é o último grau do ser antes do nada(105).

O que se depreende de tudo isto é que a causa primeira, ao causar o cosmos, pintou um quadro em que se encontram todas as tonalidades do ser. Esta tonalização completa do ser é efeito próprio da causa primeira. Portanto, se a sabedoria tem por objeto de estudo a causa primeira, terá, então, por consequência, por objeto também o ser das coisas.

Conclui-se, assim, que o objeto da sabedoria não é apenas a causa primeira do ser de todas as coisas. O ser de todas as coisas, enquanto tal, será também objeto da sabedoria; será o seu segundo objeto. Na filosofia de S. Tomás isto é afirmado ao dizer-se que o objeto da sabedoria é não apenas a causa primeira, mas também o ser enquanto ser, ou o ente enquanto ente:

"Diz-se que a sabedoria se refere ao 'ente enquanto ente' porque todas as ciências consideram o ente, pois qualquer sujeito de qualquer ciência tem que ser um ente, mas não o consideram enquanto ente, mas enquanto tal ou qual tipo de ente"(106),

isto é, enquanto ser vivo, enquanto ser passível de sofrer uma reação química, enquanto ser geometricamente mensurável, etc..

A única ciência que considera os entes enquanto entes é a sabedoria.

(105) Sobre a natureza da matéria primeira, ver no Apêndice sobre teoria da causalidade o item causa material.

(106) In libros Metaphysicorum Expositio, L.IV, l.1, 530.

Existe todavia, diz Santo Tomás, ainda um terceiro objeto de consideração da sabedoria.

Este terceiro objeto de consideração da sabedoria são os primeiros princípios das demonstrações, tais como o princípio da não contradição que diz ser impossível que algo simultaneamente seja e não seja uma mesma coisa (107).

Ora, mas como é possível que estes princípios sejam objeto de consideração da sabedoria? Pois já vimos que princípios como este são objeto da virtude do intelecto, e não da sabedoria. É a virtude do intelecto, que existe nos homens de modo imediato, que cabe fazer ver a evidência destes princípios.

Além disso, se alguma outra ciência, diz S. Tomás, devesse também tratar dos primeiros princípios da demonstração, "mais pareceria que deveriam

ser as ciências matemáticas, que são as que mais manifestamente utilizam estes princípios conhecidos por si próprios, reduzindo todas as suas demonstrações a estes princípios". Por que então deveriam ser objeto de estudo da sabedoria?

A razão dos primeiros princípios das demonstrações serem também objeto de consideração da sabedoria é que, por um curioso fenômeno, embora tais princípios sejam princípios que pertencem ao mundo da razão, embora sejam princípios de lógica e o próprio nome que se lhes dá afirma isso, pois são ditos primeiros princípios da demonstração e a demonstração é uma atividade lógica, a qual é por sua vez uma operação da razão humana, apesar de tudo isso, porém, por algum motivo, tais princípios são obedecidos não apenas pela razão humana quando raciocina, mas também por todos os entes do universo, mesmo os desprovidos de razão.

Quando nós raciocinamos e mediante o raciocínio chegamos à conclusão que algo é e não é simultaneamente uma mesma coisa nós não dizemos apenas:

"Isto é um absurdo".

Nós dizemos também :

(107)Idem, L.IV, 1.5-6.

"Isto não existe".

Ao dizer que isto não existe estamos passando de um julgamento sobre o mundo da razão para um julgamento sobre o mundo real. E, de fato, parece que temos o direito de fazermos isto, pois jamais consta ter-se visto existir algo que fosse e não fosse simultaneamente uma mesma coisa.

Ora, mas como pode ser isto, se estes princípios são apenas uma lei da inteligência?

Por que as coisas desprovidas de inteligência devem e parecem estar obrigadas a seguir uma lei que é lei da inteligência? E não é só isto: todos os seres parecem seguir esta lei não por alguma qualidade que se lhes acrescenta, mas apenas pelo fato de serem.

Assim, pois, os primeiros princípios das demonstrações parecem não ser leis apenas da razão, mas também propriedades dos seres enquanto seres.

Ora, se o objeto da sabedoria não é apenas a causa primeira, mas também o ser enquanto tal como consequência de ter por objeto a causa primeira; segue-se também que ela deverá considerar os primeiros princípios das demonstrações, como consequência de ter como objeto o ser enquanto ser, não para demonstrá-los, mas para explicar porque são obedecidos pelo ente

enquanto tal.

II.17) Conclusão do capítulo.

Expusemos, assim, que o fim último do homem consiste na contemplação da sabedoria. Oferecemos uma primeira explicação do que é a sabedoria. Resta agora, antes de passarmos adiante, examinarmos os pressupostos desta concepção.

No capítulo III examinaremos os pressupostos históricos; no capítulo IV examinaremos os pressupostos psicológicos.

Daí poderemos prosseguir e examinar nos capítulos V, VI e VII como se educa o homem para que ele possa alcançar a contemplação da sabedoria. Ao fazermos isso, teremos também diante dos olhos um quadro mais profundo do que seja esta contemplação que é, segundo S. Tomás, o anseio mais profundo do homem.

Nosso estudo, depois, não cessará aí. Cada coisa, porém, será anunciada no seu devido tempo.

II. Ap.

Apêndice sobre teoria da causalidade

Segundo Aristóteles há quatro tipos de causas, que são a causa formal, a causa material, a causa eficiente e a causa final.

Por detrás desta afirmação esconde-se uma elaboradíssima concepção sobre a natureza da causalidade de que a seguir faremos um breve apanhado, dada a frequência com que o tema aparece neste trabalho.

1) Causa Formal.

A causa formal é aquela que faz cada coisa ser o que é, isto é, a forma da coisa, por oposição à matéria.

Em uma estátua, por exemplo, quando ela é esculpida pelo homem, as disposições introduzidas no mármore pelo escultor são causa da estátua por modo de forma, sendo aquilo que fazem a estátua ser a obra de arte que ela é; já o mármore é causa da estátua por modo de matéria.

Este exemplo, porém, não passa de uma analogia para uma compreensão inicial. Na verdade, antes da estátua ser esculpida, o mármore já era alguma coisa: era uma pedra de mármore. Portanto, já possuía uma causa formal que fazia com que fosse mármore; o trabalho do escultor não

acrescentou à forma já existente do mármore senão uma forma accidental, por contraposição à forma substancial que já existia.

A diferença entre a forma accidental e a forma substancial é que a forma accidental sempre se acrescenta a um sujeito já existente; a forma substancial, entretanto, isto é, a forma propriamente dita, unindo-se com a matéria primeira de que todos os seres corpóreos são feitos, não se acrescenta a um sujeito, mas forma o próprio sujeito.

Na doutrina de Aristóteles, portanto, todos os seres corpóreos que se observa na natureza são compostos de matéria e forma. As transformações que se observam nos seres naturais são a passagem, na matéria primeira, da privação de uma forma substancial a esta forma substancial ou vice-versa; ou, em um sujeito já composto de matéria e forma, da privação de uma forma accidental a esta forma accidental ou vice versa.

2)Causa material.

A causa material é a própria matéria de que são constituídos os seres corpóreos, por oposição à forma.

No exemplo da estátua, o mármore de que é feita uma estátua é causa da estátua pelo modo de matéria.

Trata-se, porém, novamente, apenas de uma analogia para uma compreensão inicial do que seja a causa material. O mármore, na realidade, não é a matéria da estátua, mas um sujeito já composto de matéria primeira e forma substancial, que receberá uma forma accidental que o tornará estátua. Esta forma accidental da estátua está para o sujeito que é o mármore de modo análogo como a matéria primeira está para a forma substancial que faz o mármore ser mármore.

A matéria primeira que constitui todos os corpos é a ausência total de forma; como tal, ela é pura indeterminação, justamente porque totalmente isenta de qualquer forma, que é o que a faria ter alguma determinação de ser tal ou qual gênero de ser.

Por não ter recebido ainda uma forma, a pura matéria é ser apenas potencialmente, porque pode se tornar tal ou qual ser se receber uma forma substancial que a determine.

Não existe matéria pura na natureza, porque se existisse, sua existência já implicaria uma determinação advinda da forma, e, portanto, não seria matéria pura.

Os cinco sentidos do homem somente são capazes de apreender as formas acidentais; portanto, a realidade da matéria primeira dos corpos existente sob a forma substancial não pode ser apreendida diretamente pelos sentidos humanos. Pela mesma razão, tampouco pode ser detectada por instrumentos de laboratório, quaisquer que sejam, por uma necessidade intrínseca; tais instrumentos são apenas um prolongamento e uma extensão dos cinco sentidos do homem, e, portanto, apenas podem detectar as formas acidentais.

Os cinco sentidos do homem e os instrumentos de laboratório também não podem apreender diretamente a forma substancial dos corpos; no caso do mármore, a forma substancial é aquilo que por primeiro traz o mármore ao ato de ser; o que lhe dá depois extensão, cor, temperatura, etc., tudo isto são formas acidentais. Somente estas últimas podem ser apreendidas pelos sentidos.

Quem poderia apreender a forma substancial seria a faculdade da inteligência, se a inteligência pudesse se dirigir diretamente aos entes existentes fora do homem. Entretanto, isto é vedado à inteligência humana; por estar unida a um corpo, o objeto com que a inteligência humana trabalha em suas operações é o material fornecido pela imaginação, que é um prolongamento interno no homem do trabalho dos cinco sentidos: é a partir do material fornecido pela imaginação que a inteligência abstrai suas idéias. Os cinco sentidos, porém, somente captam as formas acidentais; daí que até a existência da forma substancial tem que ser deduzida de modo indireto pela inteligência. Com muito maior razão a matéria primeira.

3)Causa eficiente.

A causa eficiente é aquela que é o princípio do movimento e do repouso nos seres.

Movimento e repouso não se entendem aqui apenas do ponto de vista do movimento segundo o lugar, mas de modo amplo, no sentido de qualquer alteração pela qual na matéria há uma passagem de uma privação de uma dada forma substancial para a presença desta forma substancial, ou num sujeito há uma passagem de uma ausência de determinada forma acidental para a presença desta forma acidental.

Diz-se estar em potência aquilo que pode ser, mas que todavia ainda não é.

Diz-se estar em ato aquilo que de fato já é.

A matéria ou um sujeito privado de uma forma são algo que pode ser, se vierem a receber esta forma, mas que, por não a terem recebido, ainda não são. A matéria ou o sujeito privado de uma forma, são, portanto, entes em

potência em relação a esta forma. A matéria ou o sujeito que receberam uma determinada forma já não são algo que pode ser, mas que já são, pelo menos no que diz respeito a esta forma recebida. São, portanto, entes em ato em relação à forma recebida.

De modo que, em uma conceituação mais ampla, em todo movimento temos uma passagem da potência ao ato.

Pelo fato de que a matéria é por si indeterminada mas pode vir a ser tal ou qual ser se receber uma forma, a matéria é dita pura potência. E pelo fato de que a forma é o que faz o composto de matéria e forma ser em ato, é também dita ato.

Ora, observa-se que a toda forma se segue uma operação própria: o fogo esquentar, o peso cair, a inteligência apreende, a luz ilumina, etc.. Por outro lado, à pura matéria não se pode seguir nenhuma operação própria, pois, se este fosse o caso, ela já possuiria alguma determinação. Se possuísse alguma determinação, a operação própria se seguiria a esta determinação; mas esta determinação é a forma; portanto, se à matéria se seguisse alguma determinação, esta se deveria à forma; de onde que se conclui que é à forma que se seguem as operações próprias dos entes.

Esta fundamentação toda vem com o propósito de mostrar que a causa formal e a causa material não podem ser, elas sozinhas, explicação suficiente do movimento. A estas duas primeiras causas deve-se acrescentar necessariamente a causa eficiente.

Por que?

Porque em todo movimento ocorre uma passagem da potência ao ato. Ora, o que está em potência não pode passar ao ato por si só. A matéria é potência pura; se ela pudesse por si só passar ao ato, ela já teria, por isso mesmo, alguma determinação. Não seria mais, portanto matéria pura.

Segue-se que, para passar ao ato, a matéria já necessita de alguma determinação, ou seja, de alguma forma. Já vimos acima que a toda forma segue-se uma operação própria; esta operação própria que se segue a toda forma é a determinação necessária à matéria para que ela possa passar da potência ao ato.

Mas esta determinação que a potência necessita para passar da potência ao ato, que só lhe pode advir por alguma forma, não pode lhe advir da forma que irá ser engendrada nesta matéria, pois esta forma ainda não existe. Segue-se que terá de vir de outra forma que lhe seja externa e já em ato, como toda forma.

Portanto, para que haja movimento, é necessário a ação própria de uma forma externa ao ente submetido ao movimento; esta forma externa, - externa, pelo menos, quanto à essência, não quanto à localização - , será a da causa eficiente deste movimento.

Portanto, para que a potência passe ao ato é necessário outro ser em ato; e para todo movimento é necessária uma causa eficiente.

A argumentação assim exposta, baseada no exemplo da matéria pura, vale também para o caso da matéria já integrante de um composto de matéria e forma, ou do próprio composto entendido como um sujeito de uma forma accidental; pois, embora esta matéria integre um corpo já em ato, em relação à nova forma que vai ser engendrada, ela ainda está em potência.

Portanto, para existir movimento é sempre necessário, segundo a filosofia de Aristóteles, a existência de um agente externo que lhe seja a causa; este agente será causa na medida em que está em ato; este agente é o que se chama de causa eficiente.

4)Causa final.

A causa final é aquela que é princípio de movimento e de repouso por modo de fim.

S. Tomás e Aristóteles dão uma primeira explicação do que seja a causa final nestes termos:

"Ao perguntarmos por que alguém caminha, respondemos convenientemente ao dizer: para que ganhe saúde. E, assim respondendo, opinamos ter colocado a causa. De onde que é patente que o fim é causa".

À primeira vista tal explicação parece uma simples ingenuidade. Mas o fato é que pode-se mostrar que a existência de uma causa eficiente exige a existência de uma causa final.

Quando a causa eficiente é um ser inteligente, um ser, portanto, dotado de vontade, é evidente a existência de uma causa final, pois os agentes inteligentes agem movidos pela vontade, e a vontade tende por natureza a um fim.

Existem também casos evidentes de agentes não inteligentes que agem tendo em vista um fim. Quando uma flecha é arremessada contra um alvo, o alvo é a causa final do movimento da flecha; embora a flecha não a conheça, foi movida por um agente inteligente que a conhecia.

Mas a verdade é que, dizem Aristóteles e S. Tomás, na natureza todos os agentes movem em direção a um fim, quer o conheçam, quer não o conheçam.

A razão é que, conforme explicamos na teoria da causalidade eficiente, a passagem da potência ao ato exige a intervenção de um agente que age em virtude de sua própria forma; ora, a cada forma se segue uma operação própria, de modo que esta forma já tem em si determinada uma direção em que irá operar. Esta direção é a causa final, quer o agente a conheça, quer não a conheça. Quando um ser inteligente age tendo em vista um fim, ele também está fazendo isto por uma operação que se segue a uma forma apreendida em sua inteligência; a causalidade final se segue à operação própria de uma forma exigida pela causalidade eficiente. A diferença é que, quando o agente é voluntário, ele conhece o fim; quando não, ele não o conhece.

A existência de uma causalidade final na natureza pode ser estabelecida pelo fato de que todos os movimentos na natureza se dão sempre ou na maior parte das vezes do mesmo modo: o fogo sempre esquenta, a pedra sempre cai, o botão da rosa sempre desabrocha, o Sol sempre ilumina, etc.. "Deve-se ter em mente, portanto, diz S. Tomás no Comentário à Física, que sempre todo agente age em vista de um fim, aja ele pela natureza ou pelo intelecto"(1). "As coisas que acontecem sempre ou freqüentemente o são pela natureza ou pelo que é proposto pelo intelecto. Portanto, nas coisas que acontecem sempre ou freqüentemente, estas coisas acontecem tendo em vista um fim"(2).

Por que, então, alguns agentes conhecem o fim enquanto outros não?

"É preciso que conheçam o fim aqueles agentes cujas ações não estão determinadas, mas que podem, ao contrário, dirigir-se a extremos opostos, como ocorre nos agentes voluntários; portanto, é necessário para estes que conheçam o fim, pelo qual determinam suas ações. Por outro lado, entre os agentes naturais, as ações já estão determinadas: não tem, portanto, necessidade de escolher entre as coisas que são meios de alcançar o fim.

Por esta razão, é possível que o agente natural tenda sem deliberação a um fim, caso em que tender a um fim não significa senão que ele tem inclinação natural a algo"(3).

Por tudo isto que se explicou, é evidente que as causas têm que ser quatro: material, formal, eficiente e final.

(1) In libros Physicorum Commentaria, L.II, 1.8, 211.

(2) Idem, L.II.

(3) De principiis naturae Opusculum.

5) Sorte e acaso.

Quatro são, pois, os gêneros de causas. Entretanto, é necessário ainda acrescentar algo muito importante: na filosofia de Aristóteles é possível um agente causar por acidente uma transformação para a qual ele não era movido por causalidade final. Quando isto ocorre, diz-se que o efeito ocorreu por acaso; ou, quando o agente era uma causa inteligente, o acaso também recebe o nome de sorte. Nestes casos, acaso e sorte são ditos causas por acidente; os efeitos terão, de fato, uma causa eficiente, mas que não causará estes efeitos per se, mas por acidente.

O efeito per se de uma causa natural é aquele que se lhe segue de acordo com as exigências de sua forma; o efeito per se de uma causa inteligente é aquilo que ocorre tendo em vista a intenção do agente; ambos estes tipos de causas podem causar um efeito por acidente quando se tratarem de efeitos que estejam unidos acidentalmente ao efeito causado per se pelo agente. Por exemplo, quando um construtor é causa de uma guerra se a guerra for consequência da construção de uma residência (4). O efeito per se do construtor é apenas a residência; a guerra estava unida à construção da residência apenas por uma circunstancialidade, para além da causalidade final que movia o construtor.

Isto não significa, por outro lado, que nos efeitos por acidente não estejam envolvidos, dentro de uma outra linha de causalidade, todos os quatro gêneros de causa per se considerados. A simples construção de uma casa não seria suficiente para provocar sozinha uma guerra; a guerra provocada por acidente pela construção da casa teve que ter uma outra causa eficiente per se, à qual correspondesse necessariamente uma causa final. Isto é, o puro acaso não existe; é acaso apenas por referência à causa por acidente, mas supõe sempre, dentro de uma outra linha paralela de causalidade, a existência dos quatro gêneros de causas per se consideradas.

Na casualidade costuma ocorrer, entretanto, que as coisas que se dão pela sorte ou pelo acaso, ou seja, além do âmbito da causa final em uma determinada linha de causalidade, possam ser reduzidas a alguma causa superior que ordena as causas inferiores que pareciam operar por acaso. Quando isto ocorre, do ponto de vista da causa

(4) In libros Physicorum Commentaria, L.II, l.8, 214.

superior, a aparente casualidade do efeito das causas inferiores já não pode mais ser vista como um verdadeiro acaso; isto passa a se dever não à existência de causas per se que operavam em uma linha paralela de causalidade, mas à própria linha de causalidade que parecia operar por acaso apenas porque a análise se limitava à ação das causas inferiores(5).

Tal é, em rápidos traços, a teoria das causas segundo Aristóteles; foi tratada em um apêndice por não ser propriamente assunto que diga respeito à educação, tema deste trabalho; mas teve que ser tratado de alguma maneira devido ao uso constante destes conceitos que pervadem toda a filosofia de Aristóteles e de Santo Tomás de Aquino.

(5) Idem, L.II, l.10, 238.

III

Pressupostos Históricos

III.1) Introdução.

Este modo de conceber a educação, orientando-a em seu fim último à sabedoria e à contemplação, orientação tão diversa dos modernos sistemas de educação, não é uma concepção originária do próprio Santo Tomás de Aquino. Ao contrário, tem raízes históricas profundas, que remontam às próprias origens de nossa civilização.

Uma das fontes de S. Tomás de Aquino nesta concepção é a doutrina de Aristóteles. Aristóteles, porém, é tributário de toda a história do movimento filosófico grego, anterior a ele de vários séculos. Conforme veremos, os principais filósofos gregos anteriores a Aristóteles pensavam no que diz respeito à contemplação de um modo muito semelhante.

Outra fonte de S. Tomás de Aquino a este respeito é a tradição cristã. A contemplação tem sido um assunto constantemente abordado pela maioria dos grandes autores cristãos, desde o início do Cristianismo até Santo Tomás de Aquino e também depois dele. Conforme veremos, já no texto dos Evangelhos encontramos descrita a excelência da contemplação.

Todavia, o que o Cristianismo entende por contemplação encerra elementos que não se encontram nos filósofos gregos. Estes elementos, abordados também por S. Tomás nos seus escritos teológicos, serão analisados, em parte, no último capítulo deste trabalho.

Cabe aqui dizer que, quando por volta dos séculos II e III filósofos gregos como São Justino e Clemente de Alexandria se converteram ao Cristianismo, encontraram semelhanças notáveis entre aquilo que o Cristianismo descrevia como contemplação e aquilo que os filósofos gregos, não apenas Aristóteles, falavam sobre o mesmo assunto. A consequência natural foi que quando os cristãos percebiam estarem se referindo às mesmas realidades, muitos elementos da contemplação passaram a ser designados também com os mesmos termos que eram designados entre os gregos. E também, naquilo que a contemplação entre os cristãos tinha de comum com os filósofos gregos, a tradição cristã empenhou-se num desenvolvimento que freqüentemente tinha sua apresentação revestida de caracteres tomados de empréstimo aos gregos.

Neste capítulo, portanto, traçaremos um rápido quadro da origem da concepção da sabedoria e contemplação como fim último do homem em Santo Tomás de Aquino tal como se apresentou na tradição da filosofia grega até Aristóteles, de onde passou para Tomás através de seus comentários às obras do filósofo, e na tradição cristã, apenas naquilo que ela apresenta neste assunto de comum com a tradição da filosofia grega. O que o Cristianismo apresenta de próprio em matéria de contemplação será deixado para o capítulo final deste trabalho.

III.2) Contemplação e sabedoria na filosofia grega.

Aristóteles, segundo muitos, o maior dos filósofos gregos, nasceu em Estagira, na Trácia, em 384 AC e passou os períodos mais importantes de sua vida em Atenas; foi professor de Alexandre Magno, antes dele suceder a seu pai no trono da Macedônia e iniciar suas conquistas militares na Grécia e no Oriente. Morreu em 322 AC. Foi discípulo de Platão durante 20 anos; ao

morrer o seu mestre, fundou em Atenas uma escola própria de filosofia.

Platão, mestre de Aristóteles, viveu entre 427 e 347 AC. Foi, por sua vez, discípulo de Sócrates (469-399AC).

Platão e Aristóteles são os maiores filósofos gregos de que temos conservados obras completas. Antes de Sócrates há registros espalhados pelas obras de escritores posteriores a respeito de uma grande multidão de filósofos, conhecidos genericamente como pré-socráticos, de que nos restam apenas fragmentos de seus escritos e informações esparsas sobre suas vidas. O primeiro destes filósofos é Tales de Mileto, que viveu aproximadamente entre os anos 624 e 554 AC.

A filosofia Grega, assim, tem início por volta do ano 600 AC com Tales de Mileto, quase 400 anos antes da morte de Aristóteles. Juntamente com Tales de Mileto, os primeiros filósofos pré-socráticos floresceram na região de Éfeso e Mileto, na costa ocidental da atual Turquia, e não em Atenas, onde floresceriam mais tarde seus maiores filósofos, Sócrates, Platão e Aristóteles.

Os livros textos modernos de filosofia nos apresentam os primeiros filósofos pré-socráticos como pessoas dedicadas ao problema de determinar qual seria o princípio material de que é constituída a natureza. No caso de Tales, citam-se as seguintes palavras de Aristóteles como se referindo ao que seria a sua doutrina fundamental:

"Tales diz que o princípio é a água, e por conseqüência declarou que a terra está sobre a água; ele formulou talvez esta suposição por ver que o alimento de todas as coisas é úmido, e que o próprio calor provém dele e vive graças a ele, pois aquilo de que tudo provém é o princípio de todas as coisas. Ele formulou esta hipótese não só a partir disto, mas também pelo fato de que as sementes de todas as coisas têm uma natureza úmida, sendo a água o princípio natural das coisas úmidas"(1).

Contemporâneo de Tales foi Anaximandro de Mileto. Ele escreveu uma obra intitulada Sobre a Natureza, da qual, como das demais dos restantes pré-socráticos, apenas sobraram fragmentos citados em livros de escritores posteriores. Segundo Anaximandro o princípio da natureza não era a água, nem o ar, nem nenhum outro elemento particular, mas o infinito, algo em que todas as coisas têm origem e em que todas as coisas se dissolvem quando termina o ciclo estabelecido para elas por uma lei necessária. Este princípio infinito seria por si mesmo indestrutível(2).

O primeiro filósofo a ter introduzido a filosofia na cidade de Atenas foi Anaxágoras, por volta de 450 AC, no auge do poder político ateniense. Também ele escreveu um livro intitulado Sobre a Natureza, que se perdeu. Neste livro ele afirmava que não havia um princípio único

(1)Aristóteles: Metafísica, L. I, C. 3; 983 b6.

(2)Abbagnano, Nicolas: Historia de la Filosofia; Barcelona, Montaner y Simon, 1954; vol.I, pg. 13.

constituindo a natureza, mas muitos, e estes sob a forma de partículas invisíveis a que ele chamava de sementes. As sementes não nascem nem morrem, mas combinam-se entre si de formas diversas e com isto dão origem às diversas substâncias, dizia Anaxágoras. Em todas as coisas há sementes de todas as coisas, e a natureza de cada uma é determinada pelas sementes que prevalecem. Originariamente estas sementes estavam todas misturadas desordenadamente; uma inteligência, de natureza totalmente diversa, por não ser constituída destas sementes, teria introduzido então nelas o movimento e a ordem. Estas coisas Anaxágoras ensinava em Atenas(3).

Com base em afirmações como estas, considera-se muitas vezes nos livros de texto modernos que a diferença entre as doutrinas dos primeiros filósofos gregos e outras crenças de outros povos do mundo da época sobre a natureza consistiria principalmente no fato de que, enquanto os demais, ao afirmarem algo sobre a natureza, nada mais faziam do que se reportarem um mito ou uma lenda, os filósofos gregos, ao contrário, mesmo quando apresentassem uma doutrina aparentemente ingênua, esta não era mais para eles um mito, mas uma tentativa de buscar uma verdade que pudesse ser compreendida e justificada racionalmente. Esta seria a atitude básica que faria diferir os filósofos dos demais povos da época.

Esta interpretação, porém, não é inteiramente satisfatória; não é difícil ver nela uma transferência um pouco simplista do ideal contemporâneo da pesquisa científica para os filósofos pré-socráticos. Para entender o que deu origem ao movimento filosófico é preciso fazer um esforço proposital para nos reportarmos a um mundo e a um pensamento muito diferente do que ao que estamos habituados nos dias de hoje; em particular, não se pode ignorar os testemunhos da época que descrevem a importância da contemplação na vida destes filósofos.

De fato, os escritores gregos posteriores aos primeiros pré-socráticos nos apresentam estes filósofos como pessoas desprendidas das preocupações materiais do dia a dia e dedicados apaixonadamente à contemplação da natureza.

Sobre Tales de Mileto corria na antiguidade uma anedota transcrita nas obras de Platão e Aristóteles de como ele, caminhando pelo campo e absorto na contemplação do céu,

------(3)Abbagnano, Nicolas: o.c.; pg. 13.

caíu em um poço, provocando as gargalhadas de uma velhinha natural da Trácia que o estava seguindo, a qual lhe lançou ao rosto seu costume de contemplar as estrelas sem ver onde os pés pisavam(4).

Quanto a Anaxágoras, o homem que introduziu a filosofia em Atenas, também é apresentado pela tradição como um homem estranho a qualquer atividade prática. Para poder se ocupar em contemplar a natureza, entregou toda a sua fortuna de presente aos seus parentes. Interrogado sobre o

objetivo de sua vida, respondeu que vivia para contemplar o Sol, a Lua e o céu. Aos que lhe reprovavam a falta de interesse pela sua pátria, respondeu que sua pátria, ao contrário, lhe importava muitíssimo, apontando com o dedo para o céu(5).

Pitágoras, ao que parece, depois de ter sido discípulo de Tales e Anaximandro de Mileto, viajou para o Egito onde estudou cerca de duas décadas com os seus sábios e sacerdotes, e dali parece ter passado mais uma década entre os sábios da Pérsia. Depois voltou para a Grécia e dali se dirigiu para as colônias gregas do sul da Itália. Quando o rei Leão de Eliunte lhe perguntou o que era um filósofo e o que os diferenciava dos demais homens, Pitágoras respondeu:

"A vida humana pode ser comparada a um grande espetáculo, como o das competições atléticas, celebradas com enorme pompa e freqüentadas por todo o mundo grego, isto é, os Jogos Olímpicos.

Alguns para lá se dirigem em busca da glória e da notoriedade que o esforço físico de seus corpos puder lhes trazer.

Outros vão ali para comprar e vender, na expectativa do ganho e do lucro.

Há também aqueles, mais nobres, que não buscam aplausos, tampouco lucros, mas

-
- (4) Kirk, G.S. e Raven, J.E.: Os filósofos pré-socráticos; Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian; pgs. 73-74.
Platão: Teeteto, 174 A.
Aristóteles: Política, L.I, C.11; 1259 a9.
(5) Abbagnano, Nicolas: o.c.; pgs. 36-7.

desejam apenas assistir e observar atentamente de que forma as coisas acontecem.

Nós também estamos presentes, por assim dizer, num grande espetáculo, e viemos, como todo mundo, de alguma cidade; dessa maneira, com seu modo de vida e seu padrão alterados, uns vêm em busca da glória, outros em busca do dinheiro, mas há alguns que vieram contemplar o Universo e não têm outro interesse a não ser esse. Tais pessoas chamam-se a si mesmos de amantes da sabedoria, ou, em outras palavras, filósofos.

Assim como nos Jogos Olímpicos o mais nobre expectador é aquele que nada busca para si mesmo, a contemplação e o

conhecimento da natureza estão, na vida, acima de qualquer outra atividade"(6).

Aparentemente uma atitude de vida como esta é, para o homem de hoje, tão estranha e inesperada que sua primeira reação seria a de considerar, provavelmente, pessoas que assim pensam como excêntricas. Entretanto, paralelamente a estes testemunhos, existem outros que nos mostram tais homens como pessoas dotadas de personalidades marcantes e tidas em alto conceito pelos que na época eram responsáveis pelos destinos das cidades.

De Tales sabe-se que era capaz de calcular e prever os eclipses solares, e deixou demonstrados alguns teoremas de Geometria que são estudados até hoje. De Tales de Mileto assim afirmou Aristóteles em seu tratado de Política:

"Atribui-se a Tales de Mileto, por sua grande sabedoria, um expediente eficaz para a aquisição de riqueza. Tales, por causa de sua pobreza, assim o conta a história, foi objeto de riso pela carência de utilidade da filosofia; porém, pelo seu conhecimento de astronomia, tinha observado ele que, enquanto era ainda inverno, iria haver

(6)Cícero, Marcus Tullius: Tusculanae Disputationes, V,3,8.

uma grande colheita de azeitonas, de maneira que reuniu uma pequena soma de dinheiro e alugou a totalidade das prensas de azeitonas que havia em Mileto e em Quios, as quais foram alugadas por uma quantia muito pequena, já que ninguém as queria. Quando, porém, veio a colheita, houve uma demanda imprevista e repentina de um grande número de prensas simultaneamente, as quais Tales alugou ao preço e nas condições que ele queria, com o que juntou uma grande soma de dinheiro, demonstrando assim que, se quisessem, seria fácil aos filósofos serem ricos, porém não é este o objetivo de seus trabalhos. É assim que se diz que Tales de Mileto mostrou sua sabedoria"(7).

O mesmo Tales é citado pelos historiadores antigos como grande amigo de Sólon, o grande reformador de Atenas, o que mostra que, apesar de sua pobreza, não era tido como um cidadão comum. O primeiro encontro entre Sólon e Tales é narrado por Plutarco ao biografar a história de Sólon nas suas "Vidas Paralelas de Homens Ilustres". Sólon vinha de Atenas, e, ouvindo a fama de Tales, passando por Mileto, quiz fazer-lhe uma visita pessoal. Diz então Plutarco:

"Na visita a Tales, em Mileto, Sólon estranhou o seu completo desinteresse pelo matrimônio e pela procriação. Tales ficou calado no momento; deixou passar alguns dias e arranhou com um estrangeiro que se dissesse recém chegado de uma viagem de dez dias a Atenas. Sólon perguntou-lhe quais as novidades de lá; o homem, instruído sobre o que responder, disse:

`Nada, exceto o enterro de um moço, acompanhado pela cidade toda; era, segundo dizem, o filho de um homem ilustre, o mais distinto dos cidadãos por suas virtudes; este não se achava presente, constava que estava de viagem havia muito tempo'.

(7)Aristóteles: Política, L.I, C.4.

`Que homem desventurado, exclamou Sólon. Como se chamava?'

`Ouvi o nome, respondeu o homem; mas só me lembro que se comentava muito de sua sabedoria e equidade'.

Assim cada resposta ia levando Sólon ao medo; por fim, todo conturbado, declarou seu nome ao estranho e perguntou se não diziam ser o morto o filho de Sólon. O homem respondeu que sim. Então, Sólon começou a dar murros na cabeça, e fazer e dizer tudo o mais que nestes transes se costuma. Tales, porém, tomou-o pelo braço, rindo, e disse:

`Aí está, Sólon, o que me afasta do casamento e da procriação; são estas coisas que transtornam até um homem inabalável como tu. Vamos, não te desalentes com esta notícia, pois é falsa'"(8).

Quanto a Anaxágoras, aquele que introduziu a filosofia em Atenas, e apontava para o céu para indicar a sua pátria, o mesmo Plutarco atribui a este filósofo toda a formação do caráter de Péricles, o homem mais importante da História Grega depois de Alexandre o Grande, o qual, ademais, conforme vimos, também foi educado por outro filósofo na pessoa de Aristóteles.

O testemunho de Plutarco sobre Anaxágoras é bastante eloqüente, encontrando-se nas "Vidas Paralelas dos Homens Ilustres" quando biografava a vida de Péricles. Diz Plutarco que

"quem, todavia, mais estreitamente se ligou a Péricles, formando-o de sentimentos altivos, superiores à sedução da demagogia, quem, em suma, o elevou às alturas e ergueu a dignidade de seu caráter, foi Anaxágoras de Clazômenas; a este os seus contemporâneos o apelidaram de 'A Mente', ou por lhe admirarem o saber imenso no ramo das ciências naturais, manifestamente excepcional, ou por ter

------(8)Plutarco:
Vidas Paralelas dos Homens Ilustres; Sólon,
C.6; pgs 46-7.

sido o primeiro a atribuir o princípio da ordem universal não ao acaso, nem ao destino, mas a uma mente pura e sem mescla, que, em meio à mistura geral, reúne à parte as substâncias homeômeras.

Votando a este homem uma desmedida admiração e forrado da chamada ciência dos corpos celestes e de altas especulações, Péricles, aparentemente, não só mantinha uns sentimentos altivos, uma linguagem elevada, muito longe do gosto vulgar, mas também um semblante composto que nunca o riso desmanchava, um andar pausado, um aprumo nas vestes, que emoção nenhuma perturbava nos discursos, bem como uma impostação de voz imperturbável e todos os mais traços destes que impressionavam a toda a gente. Certa vez, por exemplo, insultado e destratado, na praça, por um indivíduo desqualificado e sem educação, suportou-o calado o dia inteiro, enquanto cuidava de seus negócios urgentes; à tarde, voltou para casa, sem alterar-se, enquanto o homem o seguia de perto, enxovalhando-o com toda a sorte de palavrões; quando estava para entrar, como já caía a noite, mandou um de seus servos tomar uma lanterna e escoltar o homem até entregá-lo em sua casa.

Mas nem só estes proveitos colheu Péricles no convívio com Anaxágoras; também superou o terror dos fenômenos celestes que a superstição produz naqueles que, por ignorância, se deixam transtornar e confundir pelos assuntos divinos; o estudo da natureza remove a ignorância e, em lugar da superstição timorata e inflamada, cria uma piedade confiante, de boas esperanças"(9).

Testemunhos como estes deixam entrever que o objetivo dos primeiros filósofos ao contemplarem a natureza não pode ser superficialmente classificado como uma simples extravagância. No próprio modo de expressar-se de Plutarco notamos uma associação entre a contemplação da natureza e uma forma superior de educação do homem. De fato, na

(9)Ibidem; Péricles, C. 4,5,6.

passagem que acabamos de citar, Plutarco primeiro menciona o estudo da natureza que Péricles conduzia sob a orientação de Anaxágoras:

"votando (Péricles) a este homem
(Anaxágoras) uma desmedida admiração,

e forrado da chamada ciência dos corpos
celestes e de altas especulações",

para logo em seguida associar tudo isto a um padrão elevado de comportamento, traços tipicamente resultantes de uma educação:

"não só mantinha sentimentos altivos,

uma linguagem elevada,

mas também todos os demais traços destes
que impressionavam a toda a gente".

Um testemunho semelhante nos é dado por Platão no diálogo conhecido como Timeu, associando a contemplação da natureza com que se iniciou a filosofia Grega com a ordenação do pensamento humano:

"De todas as especulações que hoje se fazem sobre o universo, nenhuma jamais teria sido feita se os homens jamais tivessem visto nem os astros, nem o Sol, nem o céu. Pois o dia e a noite, uma vez vistos, assim como os meses e as sucessões dos anos, nos conduziram ao número, nos deram a noção do tempo e nos levaram à busca da natureza do universo. Por meio destas coisas teve início a filosofia, da qual pode-se dizer que nenhum bem maior jamais foi nem será concedido ao gênero humano. Esta, na verdade, foi a principal de todas as razões para a existência de nossos olhos, não havendo nenhuma outra razão maior do que esta. Inútil será que nos lembremos das demais, sendo, como são, tão pequenas diante desta. O motivo pelo qual Deus concedeu a visão aos homens foi o seu pré-conhecimento de que, vendo no céu os movimentos periódicos da inteligência

divina, pudéssemos fazer uso deste conhecimento para ordenar os pensamentos que também há em nós, os quais têm parentesco com aquele tanto quanto podem tê-lo as coisas desordenadas com as ordenadas. Desta maneira, por meio deste aprendizado, poderíamos participar da retidão dos pensamentos que se encontram na natureza e ordenar, por meio deles, os nossos próprios, que sem isso não cessam de errar"(10).

Nestes testemunhos de Plutarco e de Platão afirmam-se implicações notáveis entre contemplação e pedagogia, desde a época dos primeiros pré-socráticos. Embora não se tratasse da contemplação no sentido mais profundamente elaborado posteriormente por Aristóteles, -tratava-se apenas da contemplação da natureza-, esta não era a trivialidade que poderia nos parecer num primeiro momento, mas algo em que estava envolvida toda a formação do homem.

Antes de mostrarmos como esta forma de contemplação haveria de evoluir até chegar a Aristóteles, queremos fazer algumas breves considerações no sentido de trazer à luz como já na contemplação da natureza está contido um dos mais profundos desafios que se pode colocar diante do homem.

III.3)Comentário sobre a contemplação da natureza nos primeiros pré-socráticos.

Conforme acabamos de anunciar, vamos fazer algumas considerações no sentido de mostrar que tipos de desafio pode a inteligência encontrar já na simples contemplação da natureza. Se não se é capaz de perceber isto de imediato, apesar de estarmos mergulhados na natureza o tempo todo, é apenas porque estamos habitualmente preocupados com insignificantes problemas do dia-a-dia que desviam toda a atenção de nossa inteligência do espetáculo extraordinário que nos circunda.

Para tentarmos compreender o alcance desta afirmação, vamos considerar o ato mais trivial de qualquer estudante, o ato de vir à escola. Consideremos, ademais, um estudante habitualmente preocupado, um estudante de escola noturna.

----- (10)Platão:
Timeu, 47 a-c.

Antes de vir à escola, para retemperarmos nossas forças e não sentir o incômodo de assistir à aula com fome, jantamos em nossas casas. Este simples ato já é por si um verdadeiro espetáculo.

Para tomarmos o alimento, a natureza teve que elaborar um sistema digestivo bastante complexo para ser capaz de digerir precisamente aqueles mesmos alimentos que ela própria, por outro lado, oferece a todos abundantemente.

Recolher estes alimentos esparsos pelo mundo para produzir uma simples janta seria uma tarefa penosíssima. Mas tudo isto, naquele momento, já tinha sido resolvido. Centenas de pessoas haviam estudado agricultura, haviam plantado nos lugares mais diversos cada um dos alimentos que iriam ser utilizados em nossa janta, outra multidão os colheu, centenas de homens os transportaram, outros os conservaram, e outros, finalmente, se especializaram em saber distribuí-los e vendê-los, deixando-os localizados em lugares de fácil acesso para que nós os adquiríssemos.

Assim, naquele momento, um mundo imenso de pessoas na verdade estava se preocupando conosco, e a própria natureza também, que sabiamente preparava as chuvas para a lavoura e fornecia ao nosso corpo as enzimas necessárias à digestão justamente daqueles alimentos que ela própria produzia.

Nós, porém, ali sentados, não prestamos atenção a nada disso. Só queríamos sair correndo para não chegar atrasados à escola.

Quando saímos de casa, porém, outro espetáculo não menos fantástico estava preparado.

Alguém tinha construído um elevador para nosso uso, e o tinha instalado exatamente no lugar onde era necessário para nosso pronto e imediato transporte. Para que o elevador estivesse ali, quantas pessoas não tinham trabalhado! Quanto carvão não teve que ser usado para produzir seu aço, quanta madeira não teve que ser plantada para construir suas portas, quantos operários e engenheiros não reelaboraram este aço e esta madeira para transformá-la em um elevador; quantos outros operários e engenheiros não tiveram que prever na planta do edifício todo o trabalho dos colegas que fabricavam o elevador. Mas depois, alguém continuava bombeando ininterruptamente energia elétrica de muito longe para que ele funcionasse com apenas um toque de nosso dedo; e para que este alguém pudesse fazer isto, milhares de outros homens tiveram que represar um rio e criar um lago artificial, para fazer o que, ademais, tiveram antes que criar uma cidade operária nas proximidades do campo de obras da represa!

A rua, ademais, estava calçada. Outras pessoas, sabe-se lá quantas, tinham se preocupado com isto também. A rua estava calçada, e estava também asfaltada, para fazer com que um ônibus pudesse trafegar para nossa comodidade. Sem que o pedíssemos, não apenas um ônibus, mas os mais diversos ônibus passavam regularmente à nossa disposição para nos levar não a um só lugar, mas a qualquer lugar que quiséssemos. Para isto milhares de pessoas tiveram que estudar mecânica, projetar os ônibus, construir os ônibus, vender os ônibus, fazer a manutenção dos ônibus, dirigir os ônibus, explorar petróleo, refinar petróleo, transportar gasolina, educar motoristas, educar o trânsito, sinalizar o trânsito, e não só tinham feito tudo isso como o continuavam fazendo incessantemente para que pudéssemos tomar o ônibus naquele momento ou a qualquer momento.

Naquele momento o Sol se punha. O Sol também fazia parte do espetáculo. Fazia séculos que o Sol brilhava todos os dias, e por causa disso é que podíamos enxergar todas as coisas, mas o que é incrível, porém, é que nós não percebemos ou pensamos nisto um só momento.

Estávamos preocupados, como sempre, com um insignificante problema pessoal, infinitamente menor do que tudo isso, teoricamente muito menos capaz de chamar a atenção de qualquer ser inteligente por mais obtuso que fosse, mas que na verdade era exatamente o que estava conseguindo tirar toda a nossa atenção daquele espetáculo fantástico: o temor de um atraso pessoal de alguns minutos.

Como é possível que uma coisa tão minúscula e tão insignificante impeça para a maioria das pessoas a percepção de uma coisa destas? Pois se é compreensível que todos tenham o seu momento patológico na vida, o fato é que, quando lecionamos e falamos destas coisas em salas de aula onde há alunos se preparando para o Magistério, vários dos quais contando com mais de trinta anos de idade, percebemos que era, na verdade, a primeira vez em todas as suas vidas que se davam conta do espetáculo de que falava Pitágoras.

Mas, chegando à escola, não paramos para perceber também que não estávamos chegando sozinhos a esta nobre instituição. Para que pudéssemos aprender alguma coisa, todo este aparato fenomenal que nos permitiu chegar à escola foi igualmente mobilizado para trazer dos lugares mais diversos dezenas ou centenas de outras pessoas para fazerem funcionar a escola normalmente enquanto pudéssemos estudar tranqüilamente. O nosso pequeno objetivo de nos dirigirmos à escola assim encontrava resposta em um aparato de escala mundial, mas nem nós, nem nenhum dos funcionários da escola pensavam nisto. Nós estávamos preocupados com o atraso; os funcionários com o salário que iam receber no fim do mês.

Como nós não observávamos o que acontecia à nossa volta, subimos as escadas correndo. Encontramos então não apenas um corpo de funcionários, mas também um corpo de professores que estavam sendo preparados desde a sua infância, recrutados das mais diversas cidades e educados por milhares de outros professores para que pudessem acumular um vasto conhecimento e tudo isto, enfim, para dar uma aula de 50 minutos às 20:00 horas.

Como é possível que um tão vasto complexo de forças naturais, das quais esta discussão é apenas uma insignificante fração, pudesse estar tão adequadamente ajustada para um objetivo tão pequeno? E que fez aquele aluno em toda a sua vida para merecer semelhante coisa em troca? Como se não bastasse, fazia mais de trinta anos que ele nem sequer se dava conta de tudo isto, e iria passar mais outros quarenta e morrer assim, reclamando da imensidão de seus problemas, se não despertasse, só por alguns minutos, apenas durante aquela aula.

Quem não é capaz de entrever a admirável beleza que existe por detrás de tudo isto, e o inexplicável sono em que vivemos no nosso cotidiano?

Quando ouvimos, portanto, de um pré-socrático ter feito da contemplação da natureza a razão de sua vida, devemos admirar como ele conseguiu fazer a vida inteira aquilo que mal conseguimos fazer durante alguns minutos e ainda por cima com a ajuda alheia.

Mas, se persistíssemos na observação do mundo à nossa volta, começaríamos a perceber coisas ainda mais dignas de atenção. A natureza é, por si só, um espetáculo. Mas este espetáculo difere dos demais em um aspecto muito intrigante. Nos espetáculos humanos são os expectadores que vão ao espetáculo. Mas no espetáculo da natureza, foi ele mesmo que, depois de pronto, produziu o expectador, como se isto também fosse parte do espetáculo. Ela parece ter produzido um ser capaz de tomar consciência de tudo isto, como se esta natureza estivesse querendo se elevar acima dela própria e admirar-se a si mesma. Neste ponto o espetáculo chega ao seu máximo, e os expectadores se tornam também, deste modo, os protagonistas principais do espetáculo.

Que quer dizer este exemplo?

Em primeiro lugar, que fica claro que a atitude contemplativa dos pré-socráticos em relação à natureza não era uma contemplação visual, mas uma atividade da inteligência. Não estivemos, de fato, neste discurso, nos referindo à beleza visual da natureza, mas a uma outra beleza que somente pode ser vista pela inteligência. É apenas neste sentido que a natureza é capaz de constituir o desafio profundo para o espírito humano de que falamos acima.

A natureza, de fato, somente é capaz de chamar poderosamente a atenção do homem quando somos capazes de perceber como ela, apesar de não ser inteligente, parece participar da mesma espécie de racionalidade de que é dotado o espírito humano. Os movimentos da natureza que nos circundam parecem ter em si finalidades inteligentes, assim como quando os homens fazem uma obra de arte ou executam alguma atividade que necessite do uso da razão. É deste efeito que esta atividade dos pré-socráticos tirava o seu fascínio, como também a tornava uma fonte de educação da inteligência, conforme vimos na citação do Timeu de Platão.

Mas, ademais, a atitude de contemplar a natureza não é algo que surge no homem já em sua forma mais plena e acabada. Todos aqueles que ouviram esta preleção ficaram com a lembrança do que ouviram, mas afundaram novamente para sempre no pavor de se atrasarem e na preocupação com os seus salários. Nem continuaram no que viveram, nem aprofundaram o que viram. A contemplação dos primeiros pré-socráticos é, portanto, algo que tem que ser aprendido, cultivado, disciplinado e aperfeiçoado, ou seja, em outras palavras, é objeto de educação. Era objeto de educação dos filósofos entre si. A contemplação da natureza, no sentido em que tentamos explicar, foi, pois, o primeiro grande objeto de educação entre os filósofos.

Mas ainda pode-se perguntar: por que motivo? Por que este foi o primeiro objeto de educação entre os filósofos? Por que este e não outro?

Porque, diriam os filósofos pré-socráticos, ao contrário de tantas outras, esta é uma qualidade caracteristicamente humana. E nós, diriam eles, queremos desenvolver no homem as características que ele tem enquanto homem, e não apenas enquanto animal.

De fato, tomemos alguns exemplos. Educar o homem para a vida militar, como era naquela época a essência da educação em Esparta, não é desenvolver no homem uma qualidade caracteristicamente humana. A vida militar

é para o homem um modo de defender sua integridade corporal. Qualquer animal faz isto; a vida militar apenas faz o mesmo de um modo mais sofisticado.

Educar o homem para uma determinada profissão como engenharia, agricultura, medicina e outras mais, também não é desenvolver no homem uma qualidade caracteristicamente humana, no sentido em que acabamos de explicar. Os animais também fazem suas tocas, procuram alimentos, tomam suas rudimentares providências quando estão doentes ou feridos. Através da construção, do plantio, dos remédios, o homem não faz algo de essencialmente diverso; mudou apenas o grau de sofisticação no que é comum a todos os animais. A educação para o mercado de trabalho, que visa principalmente através do labor a obtenção de casa, alimento e remédios, não difere essencialmente no homem da vida animal em geral, mas apenas circunstancialmente pelo grau de perfeição.

Educar o homem nas boas maneiras, nas menores cortesias e no trato social também não é desenvolver no homem uma qualidade essencialmente humana. Grande parte dos animais vive em bandos ou sociedades primitivas, como as alcateias de lobos, os bandos de elefantes, as colônias de formigas e as sociedades da abelhas, e tantos outros.

Mas ser capaz de compreender o espetáculo impressionante da natureza, contemplá-lo em toda a sua profundidade, estar consciente dele a todo momento, e compreender sua vastidão diante de um ato da inteligência humana, isto está acima da capacidade de qualquer outro animal, exceção feita ao homem. Ademais, tudo na natureza parece ter um sentido; seria de se esperar, com isto, que houvesse também um sentido na sua obra mais perfeita, que é o homem; deveria haver, então, algum motivo para que a natureza tivesse dotado o homem de alguma qualidade especificamente apenas a ele pertencente.

É neste sentido, pois, que estes filósofos pré-socráticos estavam querendo educar o ser humano; senão, por mais que trabalhassem, estariam apenas educando um animal mais domesticável do que os demais.

Não nos consta que algum pré-socrático tivesse dado estas justificativas e estas explicações; pode ser que isto se deva a que a maioria de seus escritos se perderam; mas, se eles não a deram, pelo menos ela se encontra nos escritos de Tomás de Aquino.

De fato, quando Tomás explica na Summa contra Gentiles que a felicidade última do homem não pode consistir nos atos das virtudes morais, uma das razões que ele dá para isto é a seguinte:

"A felicidade é algo próprio do homem.

Portanto, sua felicidade última deverá ser procurada naquilo que é mais próprio do homem por comparação a todos os animais.

Ora, não é este o caso das virtudes morais, pois os demais animais participam em algo da liberalidade ou da fortaleza;

mas do ato da inteligência nenhum animal participa em nada.

Portanto, a felicidade última do homem não pode consistir nos atos morais"(11).

Este argumento, ademais, não é próprio de S. Tomás. Tampouco ele o retirou dos Evangelhos ou da tradição cristã. Trata-se de um argumento que provém da filosofia Grega e é típico dela. Sua origem imediata é a Ética de Aristóteles: foi ele que disse no princípio da Ética que o bem final do homem consiste na sua operação própria(12), que existe uma operação própria do homem porque ele é algo existente segundo a natureza e portanto é impossível que a isto não se siga uma operação própria(13), que esta não pode consistir na vida nutritiva ou aumentativa, que é comum com as plantas(14), nem na sensitiva ou na deleitação sensível, que é comum com os animais(15), nem nas faculdades humanas que podem ser reguladas pela inteligência, mas na própria inteligência(16).

(11)Summa contra Gentiles, III, 34.

(12)In libros Ethicorum Expositio, L.I, 1.10, 119.

(13)Idem, L.I, 1.10, 121.

(14)Idem, L.I, 1.10, 124.

(15)Idem, L.I, 1.10, 125.

(16)Idem, L.I, 1.10, 126.

III.4)A contemplação em Pitágoras.

Com Pitágoras, apesar do pouco que se sabe sobre ele, parece haver um aprofundamento no modo como se entendeu a contemplação entre os primeiros filósofos gregos.

Há vários indícios que fazem notar em Pitágoras um aprofundamento em matéria de contemplação em relação aos primeiros pré-socráticos. Pode-se perceber isto, em primeiro lugar, pelo fato de que os primeiros pré-socráticos chamados naturalistas faziam discípulos, mas não fundavam escolas formalmente constituídas;; Pitágoras, porém, foi o primeiro a fundar uma escola de filosofia.

Em segundo lugar, Pitágoras parece ter sido muitíssimo mais exigente quanto à formação ética das pessoas como requisito para a aceitação de um aluno, e, por consequência, para a contemplação. Diz o filósofo neoplatônico Jâmblico que Pitágoras,

"quando já estava preparado para instruir os seus discípulos, não aceitava de imediato o ingresso na escola dos jovens que se aproximavam dela com essa intenção, mas só depois de os haver testado e haver chegado a uma conclusão sobre eles.

Em primeiro lugar, perguntava-lhes de que

modo se relacionavam com os pais e parentes; em seguida, observava se riam num momento impróprio, se eram muito silenciosos ou falavam em demasia. Além disso, indagava a respeito de suas aspirações, quem eram seus amigos e o que faziam quando estavam juntos; quais eram as principais atividades durante o dia e o que os deixava alegres ou tristes. Ele também observava a aparência, a postura e o movimento dos seus corpos, avaliando o caráter por meio de seus gestos, interpretando as características psíquicas invisíveis por meio de seus atributos físicos.

Quem quer que fosse testado dessa forma, fazia questão de observar durante três anos, período em que verificava a firmeza de caráter e o amor que o jovem tinha pelo aprendizado. Ele também queria ver se, em sua opinião, o candidato estava suficientemente preparado para desprezar o sucesso mundano.

Depois, submetia-os a um silêncio de cinco anos com o propósito de observar seu autodomínio, pois considerava que o ato de permanecer em silêncio era o mais difícil nesta prática.

Se eles fossem considerados dignos de compartilhar de suas idéias, avaliados segundo seu modo de viver e outras boas qualidades, eram facilmente admitidos no círculo interno, após os cinco anos de silêncio, e podiam ouvir e ver Pitágoras"(17).

Em terceiro lugar, Pitágoras dava uma altíssima importância para a formação matemática como requisito para a filosofia, se bem que seus mestres gregos, cita-se o exemplo de Tales de Mileto, já fossem grandes matemáticos.

Mas em quarto, e o que é mais importante ressaltar aqui, ao contrário dos restantes primeiros pré-socráticos, que diziam que o princípio em que consistia a natureza era a água, o infinito, o ar, o fogo, os átomos, as sementes invisíveis ou outro qualquer elemento, os Pitagóricos afirmavam que os números eram os princípios de todas as coisas(18); ou, pelo menos, segundo a afirmação de Sexto Empírico,

"eles sempre proclamavam a máxima segundo a qual tudo se assemelha aos números"(19).

------(17)Jâmblico:

Vida de Pitágoras.

(18)Abbagnano, Nicolas: o.c.; pg. 22.

(19)Sexto Empírico: Adversus Mathematicos.

A interpretação desta afirmação tem sido objeto de amplas controvérsias; desenvolveremos aqui uma interpretação baseada em uma hipótese acenada por Abbagnano, mais interessados em primeiro lugar na verdade da contemplação do que entrar na polêmica histórica sobre Pitágoras(20).

Para entender, pois, esta afirmação segundo a qual os números eram os princípios de todas as coisas, há que se lembrar da definição de filósofo dada por Pitágoras, a do indivíduo que, nos Jogos Olímpicos, não tem nenhum outro interesse senão contemplar o que está acontecendo.

Ora, a contemplação leva facilmente à percepção de que a natureza à nossa volta, apesar de não ser inteligente, parece participar da mesma espécie de racionalidade do espírito humano. Nada ela faz por acaso, tudo parece ter uma finalidade. Basta observar o corpo humano, as plantas, os diversos animais, a interdependência entre eles e deles para com o resto do mundo e dos corpos celestes. Se esta ordem e estes fins foram ou não foram escolhidos inteligentemente, não importa. Mas tudo se passa como se o tivesse sido, pois se o tivesse sido, possivelmente não teria sido feito melhor. A natureza parece se comportar tal qual uma obra de arte feita por uma inteligência que soube combinar milhares de elementos na medida mais engenhosa possível. Os desenvolvimentos modernos da Física, da Química e da Biologia, longe de desmentir este fato, não fazem mais do que confirmá-lo mais profundamente. É assim, por exemplo, que lemos na introdução do tratado de Bioquímica de Lehninger, o mais famoso livro existente na atualidade sobre o assunto:

"Cada parte componente de um organismo vivo parece ter um objetivo ou uma função específica.

Isto é verdade não só em relação a estruturas macroscópicas visíveis como asas, olhos, flores ou folhas, mas também com referência às estruturas intra celulares, como o núcleo e a membrana celular.

(20)Comentando a afirmação dos pitagóricos de que os números são os princípios de todas as coisas, N.Abbagnano faz a seguinte afirmação:"Na realidade, se os pré-socráticos naturalistas para explicarem a ordem do mundo recorriam a uma substância corpórea, os pitagóricos consideram esta ordem mesma como a substância do mundo"; in N. Abbagnano, o.c., pg.22.

Além disso, os compostos químicos individualizados na célula, tais como os lipídeos, as proteínas e os ácidos nucleicos, também apresentam funções específicas. Nos organismos vivos é bastante válido perguntar qual seria a função de uma determinada molécula"(21).

Não só os órgãos, diz Lehninger, mas qualquer substância química encontrada no corpo humano ou em qualquer ser vivo, ainda que seja em seus mínimos traços, nunca está ali sem sentido. Podemos perguntar por que está ali. E quando descobrimos o porquê, verificamos o quanto a natureza conhecia o corpo daquele animal e como solucionou um problema intrincadíssimo de Química para o qual talvez o cientista sequer saberia o que fazer.

Quem, ademais, ao ver uma laranja com atenção filosófica, não tem a impressão de estar diante de algo que foi feito propositalmente para ser comido? Ou diante de uma rosa, não tem a impressão de estar diante de algo que foi feito propositalmente para ser visto?

Vamos abstrair de nossa discussão se foi uma inteligência, o acaso ou a evolução que fez tudo isto. O fato é que, independentemente de como isto aconteceu, à observação do filósofo, a natureza parece se comportar com a racionalidade e a estética do tipo que se encontram nas obras de arte da inteligência humana, apenas em um grau de complexidade e beleza muito acima da capacidade de criação e coordenação de nossas mentes.

Ora, quando analisamos uma obra de arte humana, uma música, por exemplo, embora a música seja feita de vibrações sonoras, não é correto dizer que estas vibrações sonoras ou o tipo de material da corda do violino seja a verdadeira essência da música. A essência daquela música está em uma mensagem que não é materialmente identificável; sua beleza está nas harmonias e nas proporções que ela apresenta, não no ar em que o som vibra ou no material de que é feito o instrumento.

Ora, o filósofo contempla e aprende a contemplar a natureza de um modo que se parece muito mais com alguém

(21)Lehninger, Albert L.: Bioquímica; São Paulo, Edgard
Blucher, 1976; vol.1, pg. 1.

encantado uma sinfonia do que com o modo como os nossos cientistas analisam os dados de laboratório sobre a natureza. Os filósofos faziam da natureza a música da inteligência, porque de fato ela se comporta como se tal o fosse. Pareceu-lhes que alguém quiz tocar com ela uma música que só um verdadeiro homem poderia ouvir.

É assim que parece que provavelmente Pitágoras discordou das primeiras posições dos pré-socráticos, e quando afirmou que os números são a essência da natureza, e não a água, o fogo, ou, por extensão, os prótons, os nêutrons, os elétrons, as radiações eletromagnéticas, ou os campos de força gravitacional e elétrico, queria dizer com isso que se a natureza se comporta

ao modo da racionalidade da mente humana, é a sua própria ordem que é sua essência, e não o material de que ela possa ser feita.

III.5)A contemplação em Sócrates e Platão.

Cerca de duzentos anos depois, se tornamos a investigar o tema da contemplação nos filósofos gregos, já encontraremos novos aprofundamentos. No diálogo denominado Timeu, Platão descreve um encontro de Sócrates com o sábio cujo nome, Timeu, deu o título à obra.

Timeu havia passado uma vida observando a natureza:

"Era o melhor astrônomo, diz o diálogo, e quem se deu a mais trabalho para penetrar a natureza do Universo"(22).

Sócrates pede então que Timeu lhe descreva aquilo que ele aprendeu durante seus tantos anos de trabalho. Timeu concorda e faz uma descrição de toda a ordem do Universo. Mas no meio do diálogo encontra-se uma passagem que é como que uma conclusão da descrição que Timeu fez a Sócrates:

(22)Platão: Timeu, 27 a.

"Sócrates,

-diz Timeu-,

descobrir o autor e o pai deste Universo
é uma tarefa difícil;

uma coisa, porém, é evidente:

(seja quem for que fez o que estamos
vendo),

ele contemplava um modelo eterno"(23).

Não há como não perceber que nesta passagem de conteúdo tão denso estamos diante de uma notável evolução em relação às idéias que viemos expondo.

De fato, com os pré-socráticos naturalistas, apesar da contemplação da natureza já ser entre eles um exercício da inteligência, os primeiros princípios desta natureza eram considerados entidades ao modo de causa material, se bem que Anaxágoras, já bastante posterior inclusive a Pitágoras, admitisse também um princípio inteligente.

Com Pitágoras a essência da natureza não é a matéria de que ela é feita; esta é apenas o suporte de uma ordem inteligível que é a sua verdadeira essência.

Mas aqui, com Timeu, parece pretender-se que a essência da natureza não é sequer isto; a natureza parece comportar-se como se tivesse sido feita por alguém, sabe-se lá quem, que, ao fazê-la, contemplava um modelo eterno. Mesmo que se discuta a existência deste alguém e deste modelo, permanece todavia o fato de que a natureza parece comportar-se tal como se assim fosse. Este modelo eterno, mesmo abstraindo-se a questão de sua existência, é que é o primeiro princípio da natureza, mais ainda do que a própria ordem do Universo, muito mais ainda do que o suporte material de que ela possa ser feita.

(23) Ibidem; 28 c-29 a.

As implicações desta observação de Timeu são evidentes; sábio será aquele que consegue elevar sua mente até a contemplação do modelo do qual proveio o cosmos. Foram necessários quase três séculos de gerações de sábios para que a filosofia grega começasse a perceber isto.

Daí o surgimento com Platão de uma concepção mais profunda do que seja um filósofo. Com ela surge também uma mais profunda pedagogia para permitir a realização deste ideal.

Platão deixou uma definição magistral do que seja um filósofo, um marco comparável ao de Pitágoras quando, séculos antes, ele havia recorrido à comparação com o espetáculo dos Jogos Olímpicos. Esta definição de Platão está contida no livro V da República, obra que contém também as idéias pedagógicas de Platão.

No diálogo a República, Glauco pergunta a Sócrates o que é um filósofo. Sócrates responde:

"Será preciso, para entendê-lo, recordarte ou que te recordes tu mesmo que aquele de quem dissemos que ama alguma coisa deve, para que a expressão seja correta, amar não apenas uma parte do objeto amado, mas a sua totalidade. Assim também não podemos dizer que o filósofo é aquele que ama a sabedoria apenas em parte, mas na sua totalidade. Aquele que, com as melhores disposições, saboreia todo gênero de ensinamento, aquele que está

sempre pronto para aprender sem mostrar-se nunca cansado, a este chamaremos com justiça de filósofo"(24).

Glauco, porém, interrompe esta explicação. Ele não entendeu o que Sócrates quiz dizer. Se é de fato assim como diz Sócrates, ele tem muitas objeções a fazer. Eis aqui algumas:

"Mas Sócrates, se nos ativermos ao que dizes, irás encontrar uma verdadeira multidão destas criaturas.

Tais me parecem ser os aficcionados por espetáculos, que também se comprazem no saber. Há também os que gostam das

(24)Idem: A República, L.V, 474 c; L.V, 475 b-c.

apresentações do teatro e da música, um gênero de pessoas muito estranho para ser contado entre os filósofos, que com certeza nunca compareceriam de boa vontade a estes discursos com que nós nos entretemos. Estes mesmos, entretanto, como se tivessem alugado suas orelhas, correm de um lado para outro para ouvir todos os coros das festas dionisiacas, sem perder nenhum, seja que se apresentem em outra cidade ou mesmo em alguma aldeia.

A todos estes e a outros aprendizes deste gênero, até mesmo os das artes mais mesquinhas, deveremos chamar de filósofos?"(25).

Sócrates, ao ouvir a objeção de Glauco, já tinha a resposta. Eis o que ele diz:

"Não, certamente estes não são filósofos; são apenas pessoas semelhantes aos filósofos.

Os verdadeiros filósofos são aqueles que gostam de contemplar a verdade"(26).

Para explicar melhor o que acaba de dizer, Sócrates passa a fazer uma distinção entre uma idéia considerada em si mesma e as aparências destas idéias nos corpos e nas ações dos homens:

"O bom e o justo, e todas as idéias, tomadas em si mesmas, são, cada uma delas, uma coisa distinta.

Quando, porém, cada uma delas se mistura com as ações dos homens, com os corpos e entre elas próprias, passamos a vê-las sob uma multidão de aparências.

Por isto devemos distinguir entre os aficcionados pelos espetáculos e pelas artes e os homens de ação, por um lado, e pelo outro, aqueles de quem ainda agora falávamos, os únicos que corretamente podemos chamar de filósofos.

----- (25) Ibidem, L.V, 475 d-e.

(26) Ibidem, L.V. 475 e.

Os amigos das audições e dos espetáculos gostam de belas vozes, cores e formas e de todas as coisas elaboradas com estes elementos, porém as suas mentes são incapazes de ver e saborear a natureza do belo em si mesmo. Raros são aqueles que têm a capacidade de apreciar a natureza do belo em si mesmo.

Aquele que pode ver apenas as coisas belas, mas não a beleza em si mesma, que tampouco é capaz, se alguém lhe guia, de segui-lo até o conhecimento dela, este vive em sonhos.

Que outra coisa é sonhar, seja dormindo, seja com os olhos abertos, senão tomar a cópia pelo objeto real?" (27).

O filósofo, pois, segundo Sócrates, não é aquele que contempla as coisas belas, mas aquele que contempla a beleza tal como ela é em si mesma. A beleza tal como ela é em si pode se realizar de infinitas maneiras, em uma rosa, em uma paisagem, em uma música, em uma boa ação. Mas cada uma destas realizações não esgota senão uma pequeníssima parte das possibilidades da beleza; não é a própria beleza com todas as possibilidades que ela contém, é apenas uma pequeníssima parte dela; é uma beleza que possui apenas em parte aquilo que a beleza em si possui inteiramente; estas realizações não são a beleza, são participações mínimas da verdadeira beleza; esta verdadeira beleza não é mais do que aquele modelo eterno que o pai do Universo, fosse quem fosse, estava contemplando quando fez o Universo, colocando em cada coisa uma pequenina parte do que ele via na beleza que ele contemplava. As pessoas que gostam apenas de ver coisas belas, diz Sócrates, estão dormindo de olhos abertos; estão confundindo a cópia com o original. Só são verdadeiros filósofos aqueles que perceberam que tudo o que vemos não passa de uma cópia de um original mais perfeito, e que, deixando a cópia de lado, partem em busca do original; e que, em o alcançando, se dedicam a contemplá-lo; são, deste modo, diz Sócrates na mesma passagem já citada, aqueles

"que gostam de contemplar a verdade" (28).

(27) Ibidem, L.V, 476 a-c.

(28) Ibidem, L.V, 475 e.

III.6) A pedagogia de Platão. I.

É evidente que o ideal filosófico proposto por Platão supõe por parte do filósofo, ou do aprendiz de filósofo, uma elevada capacidade de abstração, não apenas para compreender o que seja a idéia da beleza ou do bem em si mesmo, mas para alcançá-las com suficiente firmeza para serem não apenas objeto de investigação, mas também de contemplação.

Na República Platão expõe como deve o homem ser educado se quiser tornar-se um filósofo. Como Aristóteles foi seu mais brilhante discípulo durante 20 anos, e suas teorias apresentam notáveis semelhanças e aprofundamentos em relação às de Platão, é de se supor que ele tenha sido educado pelo mestre segundo um plano, se não igual, pelo menos semelhante ao esboçado por Platão na República. Não é descabido supor também que grande parte da genialidade de Aristóteles seja resultado desta educação recebida por meio de Platão.

Uma exposição completa da Pedagogia de Platão exigiria um trabalho à parte; aqui apenas reportaremos passagens do texto da República para dar uma primeira noção do que se tratava.

Na República Platão traça um sistema educacional que, se executado tal como exposto, se iniciaria aos sete anos de idade e se estenderia até aos cinquenta e cinco.

Seu objetivo não era estender o sistema a todos os homens; segundo ele, nem todos os homens são iguais, mas alguns tem uma alma de ouro, outros de prata, outros de ferro e bronze; o filho de quem tem uma alma de ouro pode nascer com uma alma de ferro, e vice versa; só durante o processo de aprendizado é que se faz possível descobrir quem são as almas de ouro. Seu sistema educacional, extremamente exigente e planejado, seria apenas para as almas de ouro; isto, segundo ele, não representaria discriminação nem injustiça para as demais, porque seriam elas próprias a não se interessarem em enfrentar um aprendizado tão longo e difícil. Mas, ainda que poucas almas de ouro o seguissem, isto representaria um bem imenso para toda a humanidade; as almas de ouro que se tornassem filósofos tomariam o poder e governariam os povos; tal como o Pai do Universo, que ao contemplar as idéias eternas produziu o cosmos, estas almas, ao alcançarem a contemplação destas mesmas idéias eternas que plasmaram o cosmos, plasmariam os povos e suas instituições segundo o mesmo modelo, imitando assim na sociedade humana a mesma função dos deuses quando da formação do Universo. É o que veremos no final do esboço que vamos apresentar da Pedagogia de Platão.

Ao contrário do que comumente se pensa, estes objetivos de Platão não foram uma utopia irrealizada. Eles se concretizaram na pessoa de Aristóteles seu discípulo; nele Platão encontrou uma alma de ouro, alguém que através desta Pedagogia alcançou uma notável profundidade na contemplação. As obras de Aristóteles são uma transposição para o papel desta atividade contemplativa; nela encontramos uma síntese filosófica que reproduz, tanto quanto possível, a própria ordem do Universo, não em uma narrativa que transpõe o que vêem os olhos, mas em que se procura alcançar a essência desta ordem em todas as suas manifestações possíveis, inclusive na Ética e na

Política. E pode-se dizer também que, após alguns séculos de esquecimento, quando Aristóteles se tornou finalmente conhecido pelo mundo medieval, ele tomou o poder durante alguns séculos no mundo ocidental; ele ajudou a plasmar a nossa civilização, e suas opiniões sobre todos os assuntos, desde a ciência natural até à Ética e à Política, tiveram mais força entre os homens do que os decretos passageiros dos soberanos, facilmente revogados e esquecidos.

III.7)A pedagogia de Platão. II.

Segundo Platão, a educação do futuro filósofo começa cedo, já na infância:

"Começamos por contar fábulas às crianças.

Estas são fictícias, por via de regra, embora haja nelas algo de verdade. As fábulas, na educação das crianças, aparecem antes da ginástica.

O princípio é o mais importante em toda a obra, sobretudo quando se trata de criaturas jovens e tenras; pois neste período de formação do caráter, é mais fácil deixar nelas gravadas as impressões que desejarmos.

Não poderemos então permitir, levemente, que as crianças escutem quaisquer fábulas, forjadas pelo primeiro que apareça. Trataremos de convencer às mães e às amas que devem contar às crianças apenas as histórias que forem autorizadas, para que lhes moldem as almas por meio das histórias melhor do que os corpos com as mãos. Será então preciso rechaçar a maioria das fábulas que estão atualmente em uso: jamais devem ser narradas em nossa cidade, nem se deve dar a entender a um jovem ouvinte que ao cometer os maiores crimes não fez nada de extraordinário; nem tampouco se deve dizer uma palavra sobre as guerras no céu, as lutas e as ciladas que os deuses armam uns aos outros, o que aliás nem é verdade. Pelo contrário, se houver meio de persuadí-los de que jamais houve cidadão algum que tivesse se inimizado com outro e de que é um crime fazer tal coisa, esse, e não outro, é o gênero de histórias que anciãos e anciãs deverão contar-lhes desde o berço, pois os meninos não são capazes de distinguir o

alegórico do literal e as impressões recebidas nesta idade tendem a tornar-se fixas e indeléveis. Portanto, é da mais alta importância que as primeiras fábulas que escutarem sejam de molde a despertar nelas o amor da virtude"(29).

Além das histórias, Platão quer também que as crianças sejam sadiamente educadas desde cedo em uma arte correta:

"Teremos de vigiar não apenas os poetas, fazendo-os expressar a imagem do bem em suas obras ou a não divulgá-las entre nós; mas será preciso vigiar também os demais artistas, impedindo que exibam as formas do vício, da intemperança, da vileza ou da indecência na escultura, na edificação e nas demais artes.

Pois a arte reflete a harmonia da alma: a beleza do estilo, a harmonia, a graça e a eurytmia não são mais do que consequências da verdadeira simplicidade, próprias de uma mente e caráter nobremente dispostos; busquemos, pois, aqueles artistas cujos dotes naturais os levam a investigar a

(29)Ibidem, L. II.

verdadeira essência do belo e do gracioso. Desta maneira, os jovens crescerão em uma terra salubre"(30).

Que os jovens também sejam educados a respeito do abuso do prazer:

"O abuso do prazer não tem nenhuma afinidade com a temperança, nem com a virtude em geral"(31).

"Sabemos por experiência que quanto mais fortemente somos arrastados pelos desejos num sentido, mais fracos se mostram eles nos outros; é como uma corrente que fosse desviada toda para um canal. Aqueles cujos desejos o conduzem para o saber sob todas as suas formas se entregará inteiramente aos prazeres da alma e porá de lado os do corpo, se for filósofo verdadeiro e não fingido. Tal homem será temperante e nada avaro de riquezas"(32).

Continuando a exposição, Platão mostra como existe um equilíbrio ideal entre ginástica e música na formação do futuro filósofo:

"Quanto às duas artes da música e da ginástica, crêem alguns que se destinam uma a atender a alma e outra a atender o corpo; mas é muito possível que tanto uma quanto a outra tenham sido criadas com vistas sobretudo ao aperfeiçoamento da alma. Pois os que praticam exclusivamente a ginástica tornam-se por demais abrutalhados, enquanto que os que se dedicam exclusivamente à música amolecem-se mais do que lhes convém. Será preciso, pois, combinar a ginástica com a música e ajustá-las à alma dos jovens na mais justa proporção"(33).

(30)Ibidem, L.III.

(31)Ibidem, L.III.

(32)Ibidem, L. VI.

(33)Ibidem, L. III.

Depois Platão insiste que é preciso treiná-los também nas diversas virtudes e na arte militar:

"Dentre eles depois escolheremos os mais inclinados a ocupar-se com o que julgam útil à cidade, aqueles para os quais não haja sedução nem violência capaz de fazer-lhes esquecer o sentimento do dever para com a comunidade"(34).

"E se não de ser tais como os descrevemos, é necessário que tenham a qualidade da veracidade. De caso pensado, jamais acolherão a mentira em suas mentes, pois a odeiam tanto quanto amam a verdade.

Haverá alguma coisa mais natural à filosofia do que a verdade?

É necessário, portanto, que o verdadeiro amante do saber aspire desde a sua juventude à verdade em todas as coisas"(35).

"Devemos examinar ainda outro critério pelo qual se aquilata a índole filosófica: que não passe despercebida nenhuma vileza, porque a mesquinhez do pensamento é o que há de mais incompatível com a alma que tende constantemente para a totalidade e a universalidade do divino e do humano"(36).

"Um homem assim não poderá considerar a

morte como coisa terrível. Como pode, (de fato, quem teme a morte), ter a elevação necessária para vir a contemplar a verdade?"(37).

"Ademais, o homem harmoniosamente constituído, que não é avaro nem mesquinho, vaidoso nem covarde, não poderá jamais mostrar-se duro ou injusto em suas relações com os outros"(38).

------(34)Ibidem,

L.III.

(35)Ibidem, L.VI.

(36)Ibidem, L.VI.

(37)Ibidem, L.VI.

(38)Ibidem, L.VI.

"Tampouco pode-se passar por alto se aprende com facilidade ou não; pois como pode-se esperar que alguém ame aquilo que lhe pesa fazer e em que se adianta pouco e a duras penas?"(39).

"Mas a verdade será a principal e a primeira de todas as qualidades, que ele deverá perseguir sempre e em todas as coisas"(40).

"Estes são os sinais que distinguem desde a juventude a natureza filosófica da que não o é"(41).

Passada a juventude, depois do exercício das virtudes, começará o exercício da inteligência:

"Durante o período de crescimento os jovens tem de ocupar-se sobretudo com os seus corpos, para que lhes sejam prestantes, mais tarde, no serviço da filosofia. À medida que a vida for avançando e o intelecto começar a amadurecer, intensificarão pouco a pouco a ginástica da alma"(42).

"Será preciso fazer com que se exercitem em muitas disciplinas, para vermos se serão capazes de suportarem a maior de todas elas, ou se fraquejarão como os que fraquejam em outras coisas"(43).

A matemática, será, nesta época, um dos estudos a que hão de se dedicar os jovens. Porém, no que diz respeito a esta disciplina, Platão reconhece que não é buscada pelo motivo com que convém buscá-la:

"Ninguém se serve devidamente dela, pois

a sua verdadeira utilidade é atrair as
almas para as essências"(44).

(39)Ibidem, L.VI.

(40)Ibidem, L.VI.

(41)Ibidem, L.VI.

(42)Ibidem, L.VI.

(43)Ibidem, L.VI.

(44)Ibidem, L.VI.

A matemática "é uma espécie de conhecimento que se deveria implantar por lei, tentando persuadir os que vão exercer as mais altas funções da cidade que se acerquem dela e a cultivem não como amadores, mas para que cheguem a contemplar a natureza dos números com a ajuda exclusiva da inteligência; não como fazem os comerciantes e os revendedores, para utilizá-la nas compras e nas vendas.

A matemática (pode começar a) elevar a alma a grandes alturas, obrigando-a a discorrer sobre os números em si, rebelando-se contra qualquer tentativa de introduzir objetos visíveis ou palpáveis na discussão. Nota-se que os que têm um talento natural para o cálculo também mostram grande vivacidade para compreender todas ou quase todas as ciências, e que mesmo os espíritos tardios, quando foram educados e exercitados nesta disciplina, tiram dela, quando não outro proveito, pelo menos o se fazerem mais atilados do que antes eram. Fica, pois, assentado que esta será nossa primeira matéria de educação"(45).

A segunda matéria que se segue à matemática, diz Platão, será a Geometria. No entanto, os homens também não estudam a Geometria como convém:

"Confundem as necessidades da geometria com as da vida diária: no entanto, o verdadeiro objeto de toda esta ciência é o conhecimento. Ela (deve) ser cultivada com vistas no conhecimento do que sempre existe, e não do que nasce e perece. Então ela atrairá a alma para a verdade e formará mentes filosóficas que dirijam para cima aquilo que agora dirigimos indevidamente para baixo. Em todos os ramos de estudo, como demonstra a experiência, quem aprendeu geometria tem uma compreensão infinitamente mais viva"(46).

(45)Ibidem, L.VII.

(46)Ibidem, L.VII.

Assim, depois de dissertar também sobre a importância do estudo da geometria no espaço, da astronomia e da música na formação do filósofo, Platão chega finalmente à própria filosofia, que ele chama de Dialética:

"Assim chegamos finalmente à melodia que a Dialética executa, a qual, embora sendo unicamente do intelecto, é imitada pela faculdade da vista ao procurar contemplar os animais, as estrelas reais e o próprio Sol. Quando, pelo seu auxílio, tentamos dirigir-nos, com a ajuda da inteligência e sem a intervenção de nenhum sentido para o que é cada coisa em si e não desistimos até alcançar, com o auxílio exclusivo da inteligência, o que é o bem em si, então chegamos às próprias fronteiras do inteligível, assim como aquele que chegou ao limite do visível"(47).

"Mas teremos que escolher (novamente) aqueles a quem haveremos de ensinar estas coisas e de que maneira. O erro que se comete agora é o de ser estudada a filosofia por indivíduos que não são dignos dela.

Por conseguinte, a Matemática, a Geometria, e toda a instrução que constitui o preparo para a filosofia devem ser ministrados na infância; não, porém, com a idéia de impor pela força o nosso sistema de educação. Um homem livre não deve ser escravizado na aquisição de qualquer espécie de conhecimento. Os exercícios corporais, quando compulsórios, não fazem dano ao corpo; mas o conhecimento que penetra na alma pela força não cria raízes nela. Que não se empregue, portanto, a força para instruir as crianças; que aprendam brincando, e assim poderemos conhecer melhor o pendor natural de cada uma. E os que neles demonstrarem sempre maior agilidade passarão a formar um grupo seleto"(48).

----- (46)Ibidem, L.
VII.

(47)Ibidem, L. VII.

(48)Ibidem, L. VII.

"A partir de então, com os que forem escolhidos entre a classe dos 20 anos, reuniremos os conhecimentos que

adquiriram separadamente durante a educação infantil num quadro geral das relações que existem entre as diferentes disciplinas e entre cada uma delas e a natureza do ser. Este é, ademais, o melhor critério para aquilatar as naturezas filosóficas, pois aquele que tem visão de conjunto é filósofo; o que não a tem, esse não o é"(49).

"Estes são os pontos que deverão ser considerados; aqueles que, além de se avantajarem aos outros nestas coisas, se mostrarem mais firmes e constantes na aprendizagem, na guerra e nas demais atividades, logo que tenham alcançado a idade dos 30 anos tornarão a ser separados entre os já escolhidos para investigar, com a ajuda da Dialética, quais deles serão capazes de renunciar ao uso da vista e dos sentidos e, em companhia da verdade, atingir o ser absoluto. Mas aqui será necessário ter muita cautela"(50).

"Há grande perigo em que tomem gosto pela filosofia quando ainda são jovens; servir-se-ão dela como de um jogo, empregando-a para contradizer os outros e depois de terem conquistado muitas vitórias e sofrido também muitas derrotas, cairão rapidamente na incredulidade a respeito de tudo quanto antes acreditavam"(51).

Mas, a partir dos 30 anos,

"durante cinco anos se dedicarão à filosofia. Depois serão obrigados novamente a exercer os cargos atinentes à guerra" e ao bem público.

(49)Ibidem, L.VII.

(50)Ibidem, L.VII.

(51)Ibidem, L.VII.

"Também nestes cargos serão postos à prova, para ver se se manterão firmes ou fraquejarão em face das tentações que procurarão arrastá-los em todos os sentidos. Esta nova fase de suas vidas durará quinze anos. Quando chegarem aos 50, os que se tiverem distinguido em todos os atos de sua vida e em todos os

ramos do conhecimento serão levados à consumação final, pois será preciso obrigá-los a elevar os olhos da alma e contemplar de frente o que proporciona luz a todos; e quando tiverem visto o bem em si, o adotarão como modelo durante o resto de sua existência, em que governarão cada qual por seu turno, tanto à cidade e aos particulares como a si mesmos"(52).

III.8) Conclusão.

Vimos, pois, em suas linhas essenciais, qual era a educação que Platão propunha para formar um filósofo.

Não obstante tratar-se de uma educação capaz de levar os alunos a um grau de abstração surpreendentemente elevado, tal pelo menos como ela se encontra apresentada na República, esta educação não foi exposta por Platão de modo abstrato. Ao contrário, foi revestida da roupagem de um exemplo concreto até os seus menores detalhes, dos quais omitimos a quase totalidade na resenha que dela fizemos. Tratava-se do exemplo de uma cidade que deseja formar uma elite permanente de sábios a quem caberia dirigir a sua política e os seus destinos ocupando de fato todos os cargos

(52)Ibidem, L.VII.

públicos fundamentais. Evidentemente esta não é a essência do livro, mas uma técnica literária para tornar a leitura mais agradável a um público mais amplo; no final do livro VII o próprio Platão duvida se o exemplo que ele deu se concretizará algum dia sobre a terra:

"Sim, esta é a melhor maneira para que uma cidade alcance no mais breve espaço de tempo a felicidade. Parece-nos ter descrito muito bem como estas coisas se realizarão, se é que alguma vez chegarão a realizar-se"(53).

Entretanto, desrevestido de seu exemplo, Platão realizou tudo quanto descreveu na República não em uma grande elite dirigente, mas na pessoa de seu discípulo Aristóteles; e, através dele, a cidade onde esta elite de um só exerceu o poder, sem necessidade de exercer cargos públicos, foi a própria civilização ocidental.

III.9)Aristóteles.

Estas são as origens históricas das concepções sobre educação e fim último do homem nos textos de Aristóteles que Tomás de Aquino se ocupa em comentar.

Nelas Aristóteles promoveu por sua vez mais alguns avanços. Conforme já comentamos, na síntese de Aristóteles encontra-se uma demonstração, à qual se ordena o conhecimento de todas as demais ciências, de que a causa primeira de todas as coisas é um ser imaterial e inteligente que, possuindo o ser de modo mais intenso do que todas as demais coisas, é causa do ser de todas elas. O Filósofo também mostrou que esta causa primeira entende a si mesmo e não pode entender a mais nada fora de si própria(54).Entendendo, porém, a si mesma, entende também a todas as demais coisas, por ser ela causa do ser de todas elas(55).

(53)Ibidem, L.VII.

(54)In libros Metaphysicorum Expositio,L.XII,l.11,2611-13.

(55)Idem,L.XII,l.11,2614-18.

Segundo Aristóteles, portanto, o pai do Universo de que falava Timeu é esta causa primeira, imaterial e inteligente, que brilha pelo ser diante do cosmos mais do que o Sol brilha entre as estrelas do firmamento. O modelo eterno que ela contemplava ao ter produzido o cosmos não era mais do que ela própria; a beleza em si de que falava Platão, da qual todas as coisas belas são cópias que possuem apenas em parte aquilo que o original possui inteiramente, é a própria causa primeira de todas as coisas; a bondade em si de que falava Platão, da qual todas as coisas boas são também cópias que possuem apenas em parte aquilo que o original possui inteiramente, é também a mesma causa primeira de todas as coisas.

O homem que busca, através da inteligência, o modelo a partir do qual foi feito o Universo, está, na realidade, buscando a Deus, e o homem que conseguir se elevar à contemplação das idéias eternas encontrará nelas a Deus. Foi o que fez Aristóteles; e neste modo de contemplação da causa primeira de todas as coisas afirmou que consistia o fim último e a felicidade do homem.

Tudo isto constitui o pressuposto e o contexto histórico, por parte da filosofia grega, da seguinte afirmação que se encontra na Summa contra Gentiles:

"Conhecer que Deus existe,
que é causa de todos os seres,
que é mais eminente e excede a todos os
seres que existem e que podem por nós ser
concebidos,
esta é a perfeição do conhecimento,
tanto quanto é possível nesta vida"(56).

(56) Summa contra Gentiles, III, 49.

III.10) Origem do termo contemplação na Tradição Cristã.

É evidente, por tudo quanto acabamos de expor, que a filosofia grega devesse apresentar pontos de notável afinidade com o Cristianismo. No que diz respeito à contemplação o Cristianismo trouxe elementos inexistentes na filosofia grega; tais elementos se encontram também nas obras de Santo Tomás, naquilo que ele tem de propriamente teológico, e serão examinados em parte no último capítulo deste trabalho. Nosso objetivo neste capítulo fará com que nos restrinjamos ao que há de comum quanto à contemplação entre a filosofia grega e a tradição cristã.

Com tantos pontos de afinidade entre filosofia grega e Cristianismo seria de se esperar um acentuado interesse dos gregos pelo Evangelho e dos cristãos pela filosofia grega. Tal não foi o caso histórico, entretanto, pelo menos no século I.

Jesus durante a sua vida preocupou-se em ensinar principalmente ao povo judeu(57); somente após sua ressurreição mandou que seus apóstolos pregassem o Evangelho a todas as nações(58). Apesar disso o Evangelho de São João narra um encontro entre Jesus e alguns gentios, provavelmente gregos, de passagem por Jerusalém por ocasião da festa da Páscoa, que manifestaram aos apóstolos seu desejo de ouvirem falar a Jesus; Jesus concordou, mas o Evangelho não narra o sucedido depois do encontro(59).

Depois da ressurreição do Cristo, a primeira pregação do apóstolo Paulo em território grego, no Areópago de Atenas, não correu conforme a expectativa. O discurso foi interrompido, e enquanto uma parte dos ouvintes

zombava do apóstolo, outros, mais educados, diziam que um dia qualquer talvez estivessem dispostos a ouvir o restante(60).

Ao que parece, S. Paulo não guardou uma boa impressão dos gregos. Mais tarde, ao escrever a Epístola aos Coríntios, assim se expressou sobre os gregos:

(57)Mt 10,5-6.

(58)Mt 28,19.

(59)Jo 12,20-36.

(60)At 17,15-34.

"Os judeus exigem milagres, e os gregos buscam a sabedoria, mas nós pregamos a Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus e loucura para os gregos"(61).

"Quando fui ter convosco não fui anunciar-vos a mensagem de Deus com sublimidade de linguagem ou de sabedoria; é, de fato, da sabedoria que nós falamos, não, porém, da sabedoria deste mundo"(62).

"Pois está escrito: "Arruinarei a sabedoria dos sábios, e frustrarei a inteligência dos inteligentes". Onde está o sábio? Onde está o filósofo deste mundo?"(63).

"Com efeito, irmãos, considerai vossa vocação: não há entre vós muitos sábios segundo a carne, mas, ao contrário, os ignorantes e desprezados deste mundo é que Deus escolheu"(64).

O que provavelmente deve ter acontecido foi que São Paulo não teve a oportunidade de se encontrar com verdadeiros filósofos, mas sim com gregos de cultura média que tinham alguma noção do que seria a filosofia mas não viviam de fato do seu espírito. Pois, na verdade, uma centena de anos depois, o que a história registra são acontecimentos bastante diversos. No século II iniciaram-se uma série de conversões, algumas delas famosas, de filósofos gregos para o Cristianismo, não pouco favorecidas justamente pela afinidade existente entre a filosofia e o Evangelho.

Alguns destes filósofos convertidos são contados hoje entre os santos padres dos primórdios do Cristianismo, e deixaram escritas coisas admiráveis sobre o caráter da filosofia grega, que chegariam a surpreender diante das palavras do apóstolo Paulo aos Coríntios, se não considerássemos o contexto diverso que circundava estes escritores.

(61)I Cor 1, 22-23.

(62)I Cor 1,1; 2,6.

(63)I Cor 1, 19-20.

(64)I Cor 1,26; 1,28.

Um deles, para dar um exemplo, foi Clemente de Alexandria, filósofo convertido ao Cristianismo no século II por Panteno, outro filósofo também convertido ao Cristianismo; os escritos de Clemente, ao mesmo tempo que nos transmitem a impressão de estarmos diante de um homem extraordinariamente sábio, nos revelam alguém dotado de uma sinceridade de criança. No início de sua obra mais profunda, o Livro das Tapeçarias, Clemente de Alexandria deixou escrito o seguinte:

"Antes do advento do Senhor, a filosofia foi necessária aos gregos para a justiça, e ainda hoje lhes é útil para a piedade.

Deus é a causa de todos os bens; de alguns bens Ele é causa de modo principal, como do Velho e do Novo Testamento; de outros bens Deus é causa por consequência, como o foi no caso da filosofia.

Não é inverossímil que Deus tenha dado a filosofia aos gregos antes que os tivesse chamado (ao Evangelho pela pregação dos apóstolos), pois a filosofia ensinou aos gregos como se fosse um pedagogo, assim como a Lei (de Moisés) ensinou os judeus, preparando-os para (o advento do) Cristo.

De fato, a filosofia preparou para os gregos o caminho que o Cristo tornou uma realidade perfeita"(65).

Além da conversão de filósofos gregos ao Cristianismo, outro fenômeno comum, a partir do século III, foi o interesse de cristãos pela filosofia grega. Este foi o caso de Orígenes, filho de mártires cristãos, educado no Evangelho desde o berço. Ao atingir dezoito anos, o bispo de Alexandria confiou a Orígenes, em plena época de perseguições, a direção da escola catequética da cidade, que vinha sendo regida até então por Clemente de Alexandria, este mesmo cujo livro acabamos de citar. Para poder dirigir esta escola de catequese na cidade que era então a capital cultural do Império Romano, além de se aprofundar no conhecimento das Sagradas Escrituras, Orígenes aprendeu Hebraico e estudou

(65)Clemente de Alexandria: Stromata; PG 8,718-719.
com filósofos famosos(66).

Num contexto como este, não seria para se admirar que os cristãos

começassem a descrever realidades do Evangelho com termos ou modos de expressão tomados emprestados à filosofia grega. Tal foi o caso da contemplação.

Os filósofos gregos designavam a contemplação com a palavra teoria, por oposição a práxis, ou ação. A vida contemplativa era, pois, chamada entre os gregos de vida teórica, por oposição à vida ativa, ou vida prática. A significação original da palavra teoria provém de um verbo grego que significa ver; daí provém também o nome Deus, que em grego se diz Teos, e significa "Aquele que vê".

Não existem termos assim nas Sagradas Escrituras; em lugar algum do Velho ou do Novo Testamento se fala nem de vida teórica, nem de vida contemplativa. No entanto, se a expressão não existe, a realidade é claramente descrita; e a passagem onde ela é provavelmente mais evidente está contida no Evangelho de São Lucas:

"Indo eles de viagem, diz o Evangelho de Lucas, entrou Jesus em uma povoação; e uma mulher, de nome Marta, recebeu-O em sua casa.

Tinha esta uma irmã chamada Maria, a qual, sentando-se aos pés do Senhor, ouvia a sua palavra.

Marta, pelo contrário, andava atarefada com muito serviço. Deteve-se, então, e disse:

`Senhor, não te importa que minha irmã me tenha deixado só a servir? Diz-lhe, pois, que me ajude'.

Mas o Senhor respondeu-lhe:

(66)Nunes, Ruy Afonso da Costa: História da Educação na Antiguidade Cristã; São Paulo, EPU-EDUSP, 1978; pg.123.

`Marta, Marta, inquietas-te e te confundes com muitas coisas; mas uma só coisa é necessária, e Maria escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada'".

Ora, o primeiro comentário que se conhece escrito sobre o Evangelho de São Lucas é uma série de Homilias proferidas por Orígenes no século III, cujo original grego se perdeu. Da obra sobrou grande parte destas homilias que foram traduzidas para o Latim no século V por São Jerônimo; das homilias que São Jerônimo não traduziu restam apenas fragmentos gregos. Entre estes fragmentos está um que corresponde a uma passagem da homilia que deveria comentar a passagem citada. No início deste fragmento pode-se ler:

"Podemos admitir com verossimilhança que Marta simboliza a práxis, Maria a teoria.

O mistério da caridade será tirado à vida prática se o ensinamento e a exortação moral não tiverem como finalidade a teoria, porque a práxis e a teoria não existem uma sem a outra"(67).

Posteriormente, quando esta terminologia passou a ser utilizada na língua latina, resultou que a vida teórica passou a ser conhecida como vida contemplativa, e a vida prática como vida ativa.

(67)Orígenes: Homilias sobre o Evangelho de São Lucas; in Sources Chretiennes, vol 87; Paris, Du Cerf, 1962; pgs. 521-23.

III.11)A contemplação na Tradição Cristã do século V, segundo João Cassiano.

No início do século V, um monge chamado João Cassiano, que tinha recebido sua formação religiosa em um mosteiro de Belém, passando depois a viver durante muitos anos entre os monges do Egito, fundou em Marselha, na atual França, depois de ter passado por Constantinopla e Roma, um mosteiro de homens e outro de mulheres. Publicou então uma série de 24 Conferências, conversas tidas entre ele e os monges que habitavam o deserto do Egito, a respeito de diversos temas da vida espiritual. O livro é ainda hoje bem conhecido pelos eruditos, embora tenha sido pouco lido nos séculos recentes; era, porém, famosíssimo na antiguidade como uma dos grandes clássicos da espiritualidade cristã; foi altamente elogiado pela Regra de São Bento(68); São Domingos, o fundador da Ordem dos Pregadores, também conhecida como Dominicana, à qual pertencia Santo Tomás de Aquino, dedicou-se com um especial empenho ao estudo destas conferências, dizendo seus biógrafos contemporâneos ter-lhe sido isto "de não pouco proveito para a pureza da consciência e para ilustrar-se na vida

contemplativa"(69); e Guilherme de Tocco nos reporta que o

(68)"Escrevemos esta regra, diz São Bento, para demonstrar que os que a observamos temos alguma honestidade de costumes ou algum início de vida monástica. Além dela, para aquele que se apressa para a perfeição da vida monástica, há as doutrinas dos Santos Padres, cuja observância leva ao cume da perfeição. Que página com efeito, ou que palavra de autoridade divina no Antigo e Novo Testamento não é uma norma retíssima da vida humana? Ou que livros dos Santos Padres não ressoam outra coisa senão o que nos faça chegar, por caminho direto, ao nosso Criador? E também as Conferências dos Padres (de Cassiano), que outra coisa não são senão instrumento das virtudes dos monges que vivem bem e são obedientes? Mas, para nós, relaxados, que vivemos mal e somos negligentes, são o rubor da confusão".Cf.Regra de São Bento, C. 73.

(69)"Lia também o bem aventurado Domingos certo livro intitulado As Conferências dos Padres, que trata da perfeição espiritual e dos vícios que a ela se opõem. Lendo este livro, e querendo investigar nele os caminhos da salvação, tratou com ânimo esforçado de segui-los. Com a graça divina aproveitou-lhe não pouco este livro para a pureza da consciência e para ilustrar-se na vida contemplativa". Cf. Beato Jordão de Saxônia: Origem da Ordem dos Pregadores, C.8; in Santo Domingo de Guzman, su vida, su orden, sus escritos; Madrid, BAC, 1947; pg. 170.

próprio Tomás de Aquino, à imitação de São Domingos, lia todos os dias algumas páginas das 24 Conferências(70).

Na primeira das 24 Conferências, escritas em Latim, Cassiano nos conta uma visita que ele e seu amigo Germano fizeram ao Abade Moisés. Esta conferência nos interessa de modo especial porque durante a conversa que os três mantiveram o Abade Moisés explicou aos visitantes o que é a contemplação.

A conferência se desenrola entre monges que viviam em meio à solidão do deserto do Egito; não se trata, portanto, do mesmo ambiente de uma escola de filosofia, como era o caso entre os gregos, ou de uma escola de Teologia, como era o caso de Santo Tomás de Aquino. No entanto, ao explicar o que é a contemplação, embora se fundamente no Evangelho e nas Sagradas Escrituras, o Abade Moisés se utiliza de expressões e comparações que tem origem na tradição grega; em certas passagens o texto de Cassiano chega a interromper a narração latina e fazer uso direto de termos gregos, acompanhando-os depois de uma explicação latina(71). O texto desta conferência, portanto, apresenta um interesse particular por estarmos apontando os pressupostos históricos da contemplação nos escritos

(70)"Como é freqüente acontecer que enquanto o intelecto investiga coisas sutis e superiores, o afeto perca a sua devoção, diz Guilherme de Tocco, Tomás fazia para si todos os dias uma leitura das Conferências dos Padres.

Certo dia, interrogado por que interrompesse assim as suas especulações, respondeu:

'Nesta leitura recolho tanta devoção que depois consigo elevar-me mais facilmente à especulação; o afeto, derramando-se em devoção, faz com que a inteligência, pelo seu mérito, alcance coisas mais altas'.

Nisto não fazia Tomás, continua Tocco, mais do que imitar o exemplo de seu pai Domingos, o qual, lendo tão freqüentemente este livro, alcançou uma grande altura de perfeição". Cf. Guillelmus de Tocco: Vita Sancti Thomae Aquinatis, C. 21.

(71) Eis um exemplo: "Principale bonum possidetur in theoria sola, idest, in contemplatione divina" (i.e.: O bem principal é possuído apenas na teoria, isto é, na contemplação de Deus). Cf. Joannes Cassianus: XXIV Collationum Collectio, Col.I, Cap.8; PL 49, 492.

filosóficos de S. Tomás de Aquino, que são, em sua maioria, comentários a textos provenientes da tradição grega, mas que lhe chegaram, entretanto, através da tradição cristã.

Cassiano inicia sua primeira conferência contando como ele e Germano decidiram fazer uma visita ao Abade Moisés:

"No deserto de Scete, diz Cassiano, moravam os mais ilustres pais de monges e de toda a perfeição. Entre todos aquelas exímias flores, brilhava de modo mais suave, tanto pela ascese como pela contemplação, o Abade Moisés.

Desejoso de ser formado à sua escola, fui à sua procura no deserto, em companhia do santo abade Germano.

Juntos, rogamos com muitas lágrimas ao mesmo Abade uma conversa de edificação.

Bem sabíamos que não consentia em abrir as portas da perfeição senão àqueles que a desejavam com fé e a procuravam com coração contrito. Pois não devia acontecer que a mostrasse a quem não a queria ou que só mornamente desejasse aquelas realidades necessárias que só deviam ser reveladas a quem tem sede de perfeição"(72)

Assim, quando ficou claro para o Abade Moisés que Cassiano e Germano não estavam ali por curiosidade, mas em busca da perfeição, consentiu em ensinar-lhes algo do muito que sabia sobre as coisas de Deus. Começou por fazer-lhes

uma pergunta: qual seria, na opinião deles, o objetivo da vida monástica. Não só fez a pergunta, como também explicou o sentido da mesma:

"Toda arte, disse ele, e toda disciplina têm um objetivo ou fim próprio. É fixando os olhos neste que o zeloso pretendente de qualquer arte sustenta, sem perturbação, e de boa vontade, todos os trabalhos, perigos e prejuízos.

(72) Joannes Cassianus: XXIV Collationum Collectio, Col. I, C. 1, PL 49

Assim também ocorre com a nossa profissão.

Ela tem igualmente o seu objetivo e o seu fim próprio. Por este fazemos todos os trabalhos, sem cansaço e até com alegria. Para obtê-lo, não nos enfastia a contínua leitura e meditação das Sagradas Escrituras, nem nos deixamos assustar pelo trabalho incessante, nem pela nudez e privação de tudo, nem pelo horror desta vastíssima solidão"(73).

Cassiano e Germano tinham se dirigido ao Abade Moisés para ouvi-lo; em vez disso, era o Abade Moisés que agora lhes fazia perguntas e queria ouvir suas respostas. O texto de Cassiano dá a entender que eles tentaram não ter que responder; o Abade Moisés, porém, foi intransigente. Queria saber primeiro dos visitantes qual era, na opinião deles, o objetivo da vida monástica:

"Como insistisse em nossa resposta, dissemos que tudo isso tolerávamos por causa do Reino dos Céus"(74).

Esta, pois, foi a resposta deles. Mas, olhando para a fisionomia do Abade Moisés, que decepção! O Abade Moisés, evidentemente, não ficou satisfeito com tal resposta; deve tê-la julgado como se se tratasse mais de uma evasiva do que de uma verdadeira resposta. Com paciência, voltou a explicar o que desejava dos visitantes:

"Muito bem, disse ele. Falastes corretamente sobre o fim último (de nossa vida). Mas, antes de mais nada, deveis saber qual é o nosso objetivo, isto é, aquela firme determinação a que devemos aderir sem cessar, para podermos atingir aquele fim último"(75).

(73)Ibidem, Col.I, C.2, PL 49.

(74)Ibidem, Col.I, C.3, PL 49.

Diante destas palavras, Cassiano e Germano confessaram com simplicidade que não sabiam o que responder. Com isto, o Abade Moisés parou de insistir e passou a falar:

"Em toda arte ou disciplina tem precedência um certo objetivo, isto é, um propósito de alma, uma incessante intenção da mente. Se alguém não o guardar com perseverante empenho, não poderá chegar ao fim desejado.

O fim último de nossa profissão, conforme dissestes, é o Reino de Deus ou dos Céus.

Mas temos também um objetivo sem o qual é impossível alcançar aquele fim. Fixando neste objetivo o olhar que nos dirige, orientamos nossa corrida por uma linha certa, de modo que se o nosso pensamento se desviar ainda que apenas um pouco, nós o retificamos, voltando logo a contemplá-lo, como a uma norma. Revertendo os nossos esforços a um signo único, ele nos avisará imediatamente caso o nosso espírito se desvie ainda que pouco da direção proposta"(76).

"Este, portanto, deve ser para nós o principal esforço, esta a invariável intenção do coração: que a mente esteja sempre nas coisas divinas e em Deus.

O Evangelho nos indica, belissimamente, em Marta e Maria, uma figura deste modo de agir da mente.

Enquanto Maria se ocupava em um santo serviço, pois era ao Senhor e aos seus discípulos que servia, Maria, atenta somente à doutrina espiritual, permanecendo aos pés de Jesus, foi preferida pelo Senhor, por ter escolhido a melhor parte, aquela que não lhe poderia ser tirada.

(75)Ibidem, Col.I, C.4, PL 49.

(76)Ibidem, Col.I, C.4, PL 49.

Pois, trabalhando Marta com uma piedosa solicitude e ocupada pelos cuidados domésticos, vendo-se sozinha e insuficiente para dar conta do serviço, pediu ao Senhor que lhe concedesse o auxílio da irmã, dizendo-lhe: `Não te importa que minha irmã me deixe sozinha no serviço? Dize-lhe, pois, que me ajude'. Chamava-a, portanto, não para uma obra vil, mas para um serviço louvável.

Todavia, o que ouviu ela do Senhor? `Marta, Marta, estás preocupada e te perturbas com muitas coisas; na verdade, poucas coisas são necessárias, e até mesmo uma só basta. Maria escolheu a melhor parte, aquela que não lhe será tirada'.

Vedes, portanto, como o Senhor colocou o principal bem apenas na teoria, isto é, na contemplação divina. De onde que as demais virtudes, ainda que as declaremos necessárias e úteis, devemos distinguí-las e considerá-las de segundo grau, porque todas elas são uma preparação para este único objetivo. Dizendo o Senhor: `Estás preocupada e te perturbas por muitas coisas; não há necessidade senão de poucas, e até mesmo uma só basta', Ele colocou o maior de todos os bens não em qualquer ação, muito embora pudesse ser uma obra digna de louvor e abundante em frutos, mas na contemplação de si mesmo; disse que poucas coisas são necessárias para a perfeita felicidade, isto é, aquela teoria que se inicia pela consideração dos exemplos de alguns poucos santos. Partindo desta contemplação, aquele que se esforça por progredir irá chegar, mediante o auxílio divino, àquela uma só coisa que nos é dito que basta, isto é, à contemplação de Deus, de tal modo que, ultrapassando também as maravilhas das vidas e das ações dos santos, passemos a nos alimentar somente da beleza e da ciência de Deus. Maria escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada"(77).

Pergunta então Germano ao Abade Moisés:

"Mas quem pode, circundado pela fragilidade da carne, estar tão firme nesta teoria, que nunca pense na chegada de um irmão, em visitar um enfermo, no trabalho manual, ou da humanidade que deve ser prestada aos peregrinos e visitantes?"(78).

Eis a resposta do Abade Moisés:

"Permanecer incessantemente em Deus e em sua contemplação, conforme dizeis, unindo-se inseparavelmente a Ele, é impossível ao homem circundado por esta fragilidade da carne.

Todavia, é necessário que saibamos onde devemos ter fixa a intenção de nossa mente e para qual objetivo reconduzir sempre o olhar de nossa alma. Se a mente puder guardá-la, alegre-se; vendo-se dela distraída, deplore e suspire. Considere ter se afastado do maior de todos os bens todas as vezes que se surpreender esquecido desta contemplação; julgue ser uma prostituição um afastamento mesmo que momentâneo da contemplação de Cristo. Quando, pois, nos desviarmos um pouco dela, voltemos-lhe novamente os olhos do coração.

(77)Ibidem; Col.I, C.8, PL 49, 490-2.

(78)Ibidem; Col.I, C.12; PL 49, 497.

Tudo, na verdade, reside na profundidade da alma. Se ali não mais reinam os vícios, conseqüentemente o Reino de Deus será fundado em nós, conforme as palavras do Evangelista: `O Reino de Deus não virá de modo visível, nem dirão: Ei-lo aqui ou ei-lo ali. Na verdade vos digo que o Reino de Deus já está entre vós'(Lc 17,20-21)"(79).

Até aqui o Abade Moisés mais se preocupou em insistir que a contemplação era

o objetivo da vida monástica do que em explicar em que ela consistia. Havia, é certo, mencionado que era algo que se iniciava pela "consideração dos exemplos dos santos, das maravilhas de suas vidas e de suas ações", em que certamente se referia de modo especial aos santos do Velho e do Novo Testamento. Partindo deste início, à medida em que, mediante o auxílio divino, o homem passasse a compreender melhor a Deus, a fonte de onde emanam todas aquelas maravilhas, passaria a se alimentar somente da própria "beleza e ciência de Deus", e nisto consistiria a contemplação de Deus, "aquela uma só coisa que nos é dito que basta". Como, porém, se faz isto, é algo que ele passou a explicar em seguida:

"A contemplação de Deus pode ser de muitos modos.

Deus, de fato, não somente se dá a conhecer na admiração de sua substância e essência incompreensível, que na vida presente nos é oculta e somente temos esperança de alcançá-la na outra, mas se O conhece também pela grandeza de suas criaturas, pela consideração de sua equidade e justiça, pela comunicação ordinária de seus auxílios; quando percorremos com toda a pureza da mente os benefícios que fez aos santos nos séculos passados e que faz no presente; quando, com o coração a tremer, admiramos o poder com que governa, dispõe e rege todas as coisas, e a imensidade de sua ciência, diante de cujos olhos não se escondem os mais ocultos segredos dos corações.

(79)Ibidem, Col.I, C.13, PL 49, 497-9.

Contemplamos a Deus também quando, atônitos, consideramos que contou todas as areias do mar e as gotas das chuvas e os dias e as horas de todos os séculos.

Quando contemplamos com admiração que todas as coisas passadas e futuras Ele as têm como presentes diante de si.

Quando nos damos conta de sua inefável clemência, com que extraordinária longanimidade e paciência sofre tão grande número de pecados e maldades como os que se cometem em sua presença.

Quando vemos nossa vocação, sem tê-la nós merecido e tendo-a concedido sua majestade, apenas por sua graça e misericórdia.

Quando, com um excesso de admiração, conhecemos quantas ocasiões de salvação concede aos seus filhos e servos ao ter desejado que nascêssemos num tempo e numa conjuntura tal que desde crianças houvesse quem nos ensinasse sobre a sua Lei e a sua graça, e, vencendo Ele nossos inimigos, apenas pelo favor de seu beneplácito, nos prepara os prêmios eternos da bem aventurança.

Finalmente, quando quiz por em execução, para nosso remédio, o mistério de sua Encarnação que estendeu por todos os povos por meio de seus admiráveis sacramentos.

Outros modos de contemplação ainda existem, inumeráveis, os quais se originam em nós segundo a qualidade de nossa vida e segundo a pureza de nosso coração, mediante os quais Deus pode ser visto pela pureza do olhar, ou mesmo possuído"(80).

------(80)Ibidem,
Col.I, C.15, PL 49, 505-6.

Até aqui a explicação do Abade Moisés. Verdadeiramente notável é a afinidade deste texto com a contemplação tal como nos foi descrita pelos filósofos gregos. Cinco séculos antes de Cristo os filósofos gregos em suas escolas buscavam a contemplação; cinco séculos depois de Cristo, os monges cristãos que se retiravam para o deserto também estavam em busca da contemplação. Não fosse apenas isto, as semelhanças entre o que ambos descrevem como sendo a contemplação são surpreendentes.

Não se deve, entretanto, levar estas semelhanças longe demais. Não obstante os elogios já mencionados por parte de São Bento, de São Domingos e do próprio Santo Tomás de Aquino às Conferências dos Padres, o que Cassiano nos reporta nesta primeira conferência é um fato provavelmente ocorrido nos primórdios de sua vida espiritual; o Abade Moisés percebeu que seus visitantes estavam apenas iniciando o caminho da perfeição e por isso não entrou na profundidade do assunto. Ele não disse o que é realmente a essência da contemplação segundo o Cristianismo. Apenas ofereceu aos visitantes uma magnífica introdução.

III.12) A contemplação na Tradição Cristã do século XII, segundo Hugo de S. Vitor.

Hugo de São Vitor nasceu na Saxônia, no Sacro Império Romano Germânico; ainda jovem dirigiu-se para Paris, ingressando no Mosteiro de São Vitor recém fundado por Guilherme de Champeaux. Tornou-se mais tarde professor de Teologia na escola anexa ao Mosteiro de São Vitor, aproximadamente um século e meio antes de S. Tomás de Aquino ter lecionado em Paris.

Ao lecionar na Universidade de Paris, Tomás de Aquino encontrou a Universidade já em funcionamento; Hugo de S. Vitor, porém, além de professor, teve a si confiada a incumbência de organizar a própria escola anexa ao mosteiro de S. Vitor na qual posteriormente ele se notabilizaria como professor. Foi desta escola organizada por Hugo e de outras, como a escola da catedral de Notre Dame onde ensinou seu discípulo Pedro Lombardo, o autor do famoso Livro das Sentenças, que surgiria mais tarde a primeira Universidade da civilização ocidental, a Universidade de Paris.

Em nossa opinião, Hugo de S. Vitor está, ao lado de S. Agostinho e de S. Tomás de Aquino, entre os maiores teólogos do Cristianismo; S. Boaventura, entretanto, vai mais longe nesta apreciação: na "Redução das Ciências à Teologia" ele praticamente coloca Hugo de S. Vitor no primeiro lugar absoluto⁽⁸¹⁾. Um dos motivos pelo qual Hugo de S. Vitor caiu num certo esquecimento entre os modernos se deve ao fato de que a ordem a que ele pertencia, a dos

(81) "Todos os livros das Sagradas Escrituras, diz S. Boaventura, além do sentido literal que as palavras externamente expressam, ensinam três sentidos espirituais, a saber: o alegórico, que nos ensina o que

temos de crer sobre a divindade e a humanidade de Cristo; o moral, que nos ensina o bem viver; e o anagógico, que nos mostra o caminho de nossa união com Deus. De onde se deduz que todas as Sagradas Escrituras ensinam estas três coisas: a geração eterna e a encarnação temporal do Cristo, a norma de viver e a união da alma com Deus, ou a fé, os costumes e o fim de ambas.

Sobre a primeira destas coisas devemos exercitar-nos com afinco no estudo dos doutores; sobre a segunda, no estudo dos pregadores; sobre a terceira, no estudo das almas contemplativas.

(continua a nota à pg.seguinte)

Cônegos Regulares de São Vitor, na qual desempenhou um papel semelhante ao de S. Tomás de Aquino na dos Dominicanos, deixou de existir já há vários séculos.

Como professor Hugo conseguiu um feito raro na História da Pedagogia: assim como Platão, que conseguiu formar em Aristóteles um discípulo à altura do mestre, Hugo nos deixou na pessoa de Ricardo de S. Vitor um teólogo não menos brilhante do que ele próprio; e a obra de Ricardo de S. Vitor continua de tal forma a de Hugo que os escritos de ambos parecem formar um só conjunto. Raríssimas vezes na História se registrou o fenômeno da reprodução do gênio do mestre em seus discípulos; um dos motivos que provavelmente explicam este fato em Platão e em Hugo de S. Vitor se relaciona com o interesse incomum que ambos estes pensadores tiveram para com a filosofia da educação e as concepções elevadas e profundamente elaboradas que tinham a respeito do assunto.

Com Hugo de S. Vitor retornamos ao tema da contemplação vista no contexto de uma escola de Teologia; estamos, ademais, em meio às idéias pedagógicas que se situam nos próprios primórdios do nascimento da instituição universitária no Ocidente.

Hugo de S. Vitor expôs em uma forma concisa o que

Santo Agostinho ensina de preferência a primeira; São Gregório a segunda; São Dionísio Areopagita, a terceira.

Santo Anselmo segue a Santo Agostinho; São Bernardo segue a São Gregório; Ricardo de São Vitor segue a São Dionísio Areopagita; porque Santo Anselmo se distingue no raciocínio, São Bernardo na pregação e Ricardo de São Vitor na contemplação.

Mas Hugo de S. Vitor se sobressai nas três".

(Cf.S.Boaventura:"Redução das Ciências à Teologia",C.5).
entendia por contemplação em um opúsculo intitulado "Sobre o modo de Aprender e de Meditar"(82).

Neste opúsculo Hugo afirma que há três operações básicas da alma racional, as quais constituem entre si uma hierarquia, e que devem, portanto, ser desenvolvidas uma em seqüência à outra.

A primeira ele denomina de pensamento. A segunda, de meditação; a terceira, de contemplação.

O pensamento ocorre, diz Hugo, "quando a mente é tocada transitoriamente pela noção das coisas, ao se apresentar a própria coisa, pela sua imagem, subitamente à alma, seja entrando pelo sentido, seja surgindo na memória"(83).

Entre os ensinamentos de Hugo de S. Vitor, entra aqui o papel que a leitura adquire na Pedagogia. A importância da leitura reside em que ela pode ser utilizada para estimular a primeira operação da inteligência que é o pensamento. Mas ao mesmo tempo a limitação da leitura está em que ela não pode estimular as operações seguintes da inteligência, a meditação e a contemplação, a não ser indiretamente, na medida em que a leitura estimula o primeiro estágio do pensamento que é o pressuposto dos demais. Isto significa que requer-se uma teoria da leitura em que o mestre saiba utilizar-se dela para produzir o pensamento, e ao mesmo tempo compreenda que há outros processos mentais mais elevados que devem também ser desenvolvidos mas que podem vir a ser impedidos por uma concepção errônea por parte do mestre que não conseguisse compreender que estes não dependem mais diretamente da leitura. A importância do assunto é tão grande que Hugo de São Vitor dedicou seis dos sete livros de sua obra conhecida como Didascalicon à teoria da leitura(84).

(82)O texto encontrado na PL 176 de Migne traz o título "De modo dicendi et meditandi". Considerando, porém, o desenvolvimento de todo o opúsculo, e, ademais, os seus parágrafos iniciais, julgamos que o original latino estaria mais correto grafado "De modo discendi et meditandi", que talvez seja o seu verdadeiro título.

(83)Hugo de S. Vitor: De modo discendi et meditandi; PL 176, 879.

(84)Hugo de S. Vitor: Princípios Fundamentais de Pedagogia; Introdução Geral por Antônio Donato P. Rosa, pg 17; São Paulo, Editora Salesiana Dom Bosco, 1991.

A segunda operação da inteligência, continua Hugo, é a meditação. A meditação baseia-se no pensamento, e é "um assíduo e sagaz reconduzir do pensamento, esforçando-se para explicar algo obscuro, ou procurando penetrar no que ainda nos é oculto"(85).

O exercício da meditação, assim entendido, exercita o engenho. Como a meditação, porém, se baseia por sua vez no pensamento e o pensamento é estimulado pela leitura, temos na realidade duas coisas que exercitam o engenho: a leitura e a meditação(86).

Segundo as palavras de Hugo, "na leitura, mediante regras e preceitos, somos instruídos a partir de coisas que estão escritas. A leitura também é uma investigação do sentido por uma alma disciplinada. A meditação toma, depois, por sua vez, seu princípio na leitura, embora não se realize por nenhuma das regras ou dos preceitos da leitura. A meditação é uma cogitação freqüente com conselho, que investiga prudentemente a causa e a origem, o modo e a utilidade de cada coisa"(87).

Mas, acima da meditação e baseando-se nela, existe ainda o que Hugo chama de contemplação. Ele explica o que é a contemplação e no que difere da meditação do seguinte modo:

"A contemplação é uma visão livre e perspicaz da alma de coisas que existem em si de modo amplamente disperso.

Entre a meditação e a contemplação o que parece relevante é que a meditação é sempre de coisas ocultas à nossa inteligência; a contemplação, porém, é de coisas que, segundo a nossa capacidade, são manifestas; e que a meditação sempre se ocupa em buscar alguma coisa única, enquanto que a contemplação se estende à compreensão de muitas, ou também de todas as coisas.

(85)Hugo de S. Vitor: De modo discendi et meditandi; PL 176, 879.

(86)Ibidem; PL 176, 877.

(87)Ibidem; PL 176, 878-9.

A meditação é, portanto, um certo vagar curioso da mente, um investigar sagaz do obscuro, um desatar o que é intrincado.

A contemplação é aquela vivacidade da inteligência a qual, já possuindo todas as coisas, as abarca em uma visão plenamente manifesta, e isto de tal maneira que aquilo que a meditação busca, a contemplação possui"(88).

Estas passagens do Opúsculo sobre o Modo de Aprender revelam um

dos pontos básicos da pedagogia vitorina, o de levar o discípulo do pensamento à contemplação. No sétimo livro do Didascalicon, às vezes conhecido também como uma obra em separado denominada Os Três Dias (De Tribus Diebus), Hugo dá um exemplo mais extenso desta concepção; este texto, entretanto, é muito longo para ser reportado aqui e também muito denso para poder ser resenhado(89).

(88)Ibidem; PL 176, 879.

(89)Hugo de S. Vitor: Didascalicon, L.VII;PL 176, 811-838.

Encontra-se uma tradução portuguesa nos Princípios Fundamentais de Pedagogia, pgs. 87-144, conforme citado na nota 84.

III.13) Conclusão.

Com o que expusemos manifesta-se que a concepção de educação segundo uma orientação dirigida à sabedoria e à contemplação como ao seu fim último não é uma concepção pessoal de Santo Tomás de Aquino, nem sequer de Aristóteles.

Nem poderia sê-lo, pois, conforme vimos demonstrado no capítulo anterior, o fim último do homem não pode ser outro senão este: o homem, por natureza, tende para a contemplação(90). Os numerosos exemplos históricos, todos os quais tiveram sua influência na obra de Tomás de Aquino, não fazem mais do que ilustrar melhor as afirmações de J. Pieper de que fizemos uso na introdução deste trabalho, agora um pouco melhor compreensíveis:

"O homem é um ser tal que a sua realização, a sua suprema felicidade, se encontra na contemplação.

Esta sentença é de extraordinária relevância para a educação: ela expressa toda uma concepção cósmica, especialmente uma concepção que busca as raízes da natureza humana"(91).

Dos exemplos que trouxemos à luz, podemos notar uma diferença entre os provenientes da filosofia grega e os provenientes da tradição cristã. Aqueles que vieram da filosofia grega, pelo menos os que foram aqui expostos, tenderam historicamente a uma concepção de contemplação em que vai se aprofundando cada vez mais o caráter abstrato do que é objeto de contemplação. Foi assim que da natureza passamos à ordem da natureza, e da ordem da natureza passamos ao modelo de que foi tirada esta ordem, idéias maximamente abstratas, como a beleza em si e o bem em si.

Nos exemplos provenientes da tradição cristã, pelo menos nos que foram aqui expostos, o que se acentuou foi o caráter universal do objeto da contemplação: uma visão plenamente manifesta que se estende à compreensão de todas as coisas, no dizer de Hugo de São Vitor.

(90)Lauand, L.J: O que é a Universidade; o.c., pg.77.

(91)Pieper, Josef: in Lauand, L. J.: "O que é Universidade";o.c., pg. 69.

Ambas estas características não são, entretanto, senão aspectos diversos de uma só coisa. Assim é que, por um lado, as idéias mais abstratas são ao mesmo tempo as idéias mais gerais, aquelas que em sua universalidade abarcam o maior número ou mesmo a totalidade dos seres, assim como o ser, que é maximamente abstrato e ao mesmo tempo se aplica à totalidade dos entes.

Por outro lado, na mente humana, uma compreensão que abarque simultaneamente muitas ou mesmo a totalidade de todas as coisas não pode se dar sem o uso de uma grande capacidade de abstração.

Na contemplação, tal como descrita nos textos filosóficos de S. Tomás de Aquino, encontramos também ambas estas características devido à natureza do que é o objeto de contemplação, isto é, a causa primeira do ser de todas as coisas.

De fato, para poder ser causa primeira do ser de todas as coisas, esta causa deverá possuir o ser de um modo mais elevado do que o possuído por todos os demais entes de que ela é causa. Ela não pode, por exemplo, ao contrário dos demais entes, ter o seu ser causado, pois neste caso já não seria mais a causa primeira. Não sendo causada, a causa primeira deve existir por si mesma e, portanto, deverá possuir o seu ser como uma exigência interna de sua própria natureza. O que é, porém, exigência interna da essência de algo pertence ao próprio ser deste algo. Daqui se segue que, se a causa primeira tem o seu ser por uma exigência interna de sua essência, a causa primeira será, em sua essência, o próprio ser.

Ora, o ser é, dentre todas as coisas, aquilo que necessita do grau

de abstração mais elevado para poder ser apreendido(92). Por ter como seu objeto a causa primeira, que é o próprio ser por essência, a sabedoria tende a produzir, portanto, uma contemplação de máxima abstração.

(92) Abstração é um processo pelo qual compreendemos algo mediante algumas de suas características desconsiderando ou abstraindo de outras; assim, quando compreendemos o que é o homem abstraímos de sua individualidade, se é Antônio ou João; quando compreendemos o que é animal, abstraímos se é homem ou gato; quando compreendemos o que é ser vivo, abstraímos se é animal ou planta; quando compreendemos o que é ser, abstraímos se é animado ou inanimado. Além do ser já não há mais abstração possível.

Ademais, a sabedoria tende a produzir também uma contemplação de máxima universalidade, em relação a nós, pelo próprio processo pelo qual nos é exigido chegar à sabedoria.

Em relação a nós a contemplação da sabedoria é maximamente universal porque, conforme já mencionamos, diz Tomás na Summa contra Gentiles que o conhecimento que a sabedoria possui da causa primeira não é o conhecimento comum que a maioria dos homens possui de Deus(93), mas o mais perfeito e sublime dos conhecimentos(94), porque supõe

"muito conhecimento prévio, praticamente todos os conhecimentos da filosofia se ordenando ao conhecimento de Deus que nos é dado pela sabedoria, a sabedoria sendo a última parte da filosofia, que só pode ser alcançada depois de termos passado por todas as outras"(95).

Devido ainda à própria natureza da causa primeira considerada em si mesma, a sabedoria pode produzir uma contemplação em que a inteligência se eleva ao seu ato mais perfeito possível.

De fato, já mencionamos que a causa primeira possui o ser de modo mais perfeito do que o de todos os demais entes. Há, porém, uma série de propriedades que são consequência necessária do ser enquanto ser (97). Se a causa primeira, portanto, possui o ser de modo mais perfeito do que todas as demais coisas, possuirá, por consequência, estas propriedades consequentes ao ser também de modo mais perfeito. Estas propriedades são a bondade, a beleza e a inteligibilidade.

No que diz respeito à bondade, todo ser é necessariamente bom, em algum grau, apenas por ser ente. De fato, diz-se algo ser bom por ser desejável à vontade; a bondade é uma adequabilidade de algo à vontade(98). Ora, as coisas são desejáveis por serem perfeitas. Todo ser, porém, na medida em que é, supõe uma certa perfeição. Somente o nada não pode ter perfeição alguma. Conclui-se, portanto, que a bondade é algo que se segue ao ser, e se a causa

(93)Summa contra Gentiles, III, 38.

(94)Idem, I, 2.

(95)Idem, I, 4.

(97)Quaestiones Disputatae de Veritate, Q.I, a.1.

primeira possui o ser de um modo mais eminente do que todas as coisas, ela deve possuir também, e de um modo mais eminente do que todas as coisas, toda a bondade que existe em todos os seres de que ela é causa. A bondade de cada ser não é mais do que uma parte da bondade que existe de um modo mais pleno na causa primeira.

Mas, ademais, além de bom, todo ser é, em algum grau, apenas por ser ente, necessariamente belo. De fato, diz-se algo ser belo por ser contemplável, isto é, por ser possível de ser visto ou inteligido com prazer. São ditas belas as coisas que, ao serem vistas, agradam (99). O belo, desta maneira, assim como o bom, diz respeito à vontade, pois quem quer que agrade, agrada à vontade. Mas ao mesmo tempo o belo acrescenta ao bom uma ordenação às faculdades cognitivas, pois não é dito belo aquilo que simplesmente agrada à vontade, mas aquilo cuja apreensão agrada(100). Esta apreensão tanto pode ser a dos sentidos como a da inteligência. Assim, portanto, como pertence à natureza do bom que no bom repouse a vontade, do mesmo modo pertence à natureza do belo que a vontade repouse em sua vista ou conhecimento (101), e mais ainda no conhecimento do que na vista, porque o conhecimento intelectual supera o dos sentidos. Ora, diz S. Tomás, o objeto próprio do conhecimento intelectual, aquilo que o intelecto apreende por primeiro, como algo mais cognoscível do que tudo, e ao qual reduz todas as suas apreensões, é o ser(102). Todas as atividades cognitivas, porém, tendem ao repouso na plena possessão de seu objeto. Qualquer faculdade cognoscitiva, portanto, na medida em que é exercida de modo suficientemente perfeito, encontra deleitação no objeto que tem adequação para com ela(103). De onde que, se o objeto próprio da inteligência é o ser, as coisas sendo inteligíveis justamente na medida em que são, segue-se que a beleza é consequência do ser e que todo ser, na medida em que é, possui aquela adequação à vontade e à inteligência a que se denomina beleza. Conclui-se, portanto, que a causa primeira, na medida em que possui o ser de modo mais eminente do que todas as coisas, possui também de modo mais eminente a beleza que existe em cada um dos seres de que ela é causa; a beleza de cada ser não é mais do que uma participação da beleza que existe mais plenamente na causa primeira.

(98)"Convenientiam entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethicorum libros dicitur: Bonum est quod omnia appetunt"(Quaestiones Disputatae de Veritate, Q.I, a.1).

(99)Summa Theologiae, Ia, Q.5 a.5 ad 1.

(100)Idem, Ia IIae, Q.27, a.1, ad 3.

(101)Idem, loc. cit..

(102)Quaestiones Disputatae de Potentia, Q.1 a.1.

(103)Raeymaeker, L.: Metaphysica Generalis; Louvain, E. Warny, 1935; vol. 1, pgs. 84-5.

Finalmente, além de bom e belo, todo ser é também, em algum grau, apenas por ser ente, necessariamente inteligível.

Isto ocorre porque o objeto próprio da inteligência é o ser: tudo o que é inteligível, de fato, é inteligido por redução ao ser, e algo que totalmente não fosse não poderia ser inteligido. Todas as coisas, pois, são inteligíveis justamente na medida em que são ser, e, portanto, todo ser é necessariamente inteligível.

Este caráter inteligível do ser explica o caráter evidente dos primeiros princípios da demonstração.

Já fizemos notar como todas as coisas seguem os primeiros princípios das demonstrações, apesar dos primeiros princípios das demonstrações, como o próprio nome parece indicar, serem mais propriamente princípios do raciocínio e não das coisas em geral. Por serem os primeiros princípios do raciocínio, tudo o que a inteligência entende o entende por redução a estes primeiros princípios. Ademais, estes primeiros princípios são os únicos evidentes em si mesmos: eles têm para a inteligência humana uma inteligibilidade muito maior do que as demais coisas; a verdade contida nelas é mais brilhante do que a verdade contida nas demais coisas.

A razão deste fato é facilmente compreensível se examinarmos os enunciados destes princípios. Diz S. Tomás que "o mais firme e o mais certo de todos os princípios" é o princípio da não contradição, que diz ser impossível que algo simultaneamente seja e não seja a mesma coisa⁽¹⁰⁴⁾. Ora, este princípio, cuja verdade resplandece como evidente mais do que a de qualquer outro, tem essa evidência como consequência direta da apreensão por parte da inteligência do ser e apenas do ser. A verdade dos demais raciocínios é algo apreendido por redução a este princípio. Assim, este exemplo mostra em que sentido o ser é o objeto próprio da inteligência: o ser é, entre todas as coisas, aquilo que há de mais inteligível, aquilo cuja adequação para com a inteligência é maior do que tudo, aquilo cuja verdade é, para nós, mais forte e mais brilhante.

Mas também já dissemos que nem todas as coisas são ser no mesmo grau; as coisas podem ter o ser de um modo mais intenso ou menos intenso.

(104) In libros Metaphysicorum Expositio, L. IV, l.6, 597.

Ora, quando o homem apreende a verdade dos primeiros princípios, o ser a que este homem está se referindo ao fazer aquele enunciado é o ser obtido por abstração das demais características que ele observa nos entes à sua volta, mas é um modo de ser tal como o dos entes que ele já viu, isto é, o modo de ser mais débil dos entes que são causados pela causa primeira. A intensidade do ser que ele tem em mente quando faz o enunciado dos primeiros princípios é a intensidade do ser dos entes que ele conhece à sua volta no mundo sensível. Esta intensidade, porém, já é suficiente para fazer resplandecer como coisa evidente os primeiros princípios da demonstração.

Mas se ele pudesse ver o ser da causa primeira, muitíssimo mais intenso do que o ser de todas as coisas, quando ele enunciasse o princípio da não contradição, este princípio teria uma força inteligível desproporcionalmente mais intensa.

A verdade deste princípio passaria a resplandecer à inteligência humana como uma passagem da noite, iluminada pela Lua, para o dia, que é iluminado diretamente pela luz do Sol.

O homem veria nele não só a evidência dos primeiros princípios das demonstrações, mas a evidência da necessidade do ser da causa primeira, com

mais força do que vê a verdade dos primeiros princípios.

A causa primeira, portanto, é dotada de uma inteligibilidade fortíssima, da qual a inteligibilidade dos primeiros princípios no homem é um pálido reflexo; ela é mais eminente, em sua inteligibilidade, do que a inteligibilidade que existe em todos os seres de que ela é causa. Toda a verdade que existe nas coisas, todo o espetáculo que se observa na ordem do cosmos, que é um espetáculo para a inteligência, não é mais do que uma participação imperfeita do espetáculo muito mais eminente que é a causa primeira para a inteligência que a puder alcançar.

Todas as perfeições que se acham espalhadas em todas as coisas e que são conseqüências do ser que em cada uma delas é causado pela causa primeira estão, assim, presentes de um modo muito mais eminente e perfeito nesta mesma causa primeira, que é, deste modo, como se fosse o próprio modelo de onde todas as coisas foram feitas. Em um só todo ela contém em grau mais elevado todas as possibilidades de perfeição que estão esparsas em todos os seres.

Quem conhece algum ser, por mais perfeito que seja, pode depois admirar-se pelo conhecimento de algum outro, pois nenhum ser causado pode esgotar as possibilidades de perfeição que existem na causa primeira. Todo ser causado, portanto, pode ter outro ser causado mais perfeito ou diferentemente perfeito; nenhum ser causado pode, por conseqüência, esgotar o conhecimento de quem quer que seja. Mas quem pudesse alcançar a causa primeira veria que o conhecimento de qualquer outra coisa fora dela não poderia lhe acrescentar nada de essencialmente novo ou de admirável, pois qualquer que fosse sua perfeição ou inteligibilidade esta seria sempre uma parte daquela que está presente inteiramente na causa primeira.

De tudo isto pode-se concluir, portanto, que a causa primeira é o objeto de conhecimento que, em sua própria essência, e não apenas em relação a nós, isto é, não apenas pelo processo pelo qual nos é necessário chegar à sabedoria, é capaz de produzir na inteligência o grau mais eminente possível de contemplação.

Tendo chegado a este ponto, porém, é necessário fazer uma importante observação. Isto que acabamos de descrever, este conhecimento em que encontramos uma inteligibilidade que em sua distância da inteligibilidade dos demais conhecimentos guarda uma analogia com a distância entre a luz que há no dia e a que há na noite, este conhecimento não é a contemplação da sabedoria de que fala S. Tomás de Aquino.

A sabedoria de que fala Santo Tomás de Aquino, de fato, é o conhecimento mais perfeito e sublime que há entre todos os conhecimentos do homem(105), ao qual se ordenam os conhecimentos de todas as demais ciências, e ao qual não se chega senão após se ter passado por todas elas(106).

Ora, este não é o conhecimento da causa primeira que acabamos de descrever. Este conhecimento que acabamos de descrever não necessita da ordenação prévia de todas as demais ciências; não necessita sequer da ordenação de uma

(105) Summa contra Gentiles, I,2.

(106) Idem, I.4.

só; ele supõe apenas uma apreensão direta da causa primeira tal como ela é em si mesma; esta forma de conhecimento é a que seria a mais plena de todas as sabedorias, a verdadeira sabedoria, a sabedoria propriamente dita, e não aquela para a qual se requer o conhecimento de todas as demais ciências.

A sabedoria que descreve Tomás de Aquino nos comentários a Aristóteles é apenas um conhecimento indireto da causa primeira à qual se ordenam todas as demais ciências; é apenas uma fagulha da verdadeira sabedoria; a verdadeira sabedoria, diziam os antigos filósofos gregos na pessoa de Pitágoras, é algo que pertence de modo próprio apenas aos deuses; o homem, enquanto tal, pode no máximo, pelo cultivo daquela outra sabedoria, tornar-se um amigo da verdadeira sabedoria, isto é, um filósofo, nome inventado por Pitágoras que em grego significa amigo da sabedoria:

"Pitágoras, diz Santo Agostinho, segundo dizem, criou a palavra filosofia. Perguntaram-lhe certa vez que profissão tinha; respondeu ser filósofo, isto é, amigo da sabedoria, visto parecer-lhe arrogantíssimo proclamar-se sábio"(107).

A isto acrescenta Hugo de São Vítor:

"Pitágoras foi o primeiro que chamou filosofia ao estudo da sabedoria, preferindo ser conhecido como filósofo do que como sábio, e é muito belo que ele tivesse chamado aos que buscam a verdade de amantes da sabedoria em vez de sábios, porque a verdade é tão escondida que por mais que a mente se disponha à sua busca, ainda assim é difícil que ela possa compreender a verdade tal qual ela é"(108).

(107) Santo Agostinho: A Cidade de Deus, L. VIII, C.2; São Paulo, EDAMERIS, 1964; pg. 388. Também: PL 41, 225.

(108) Hugo de São Vitor: Didascalicon, L.I, C.3; PL 176, 742-3.

Que mais se pode dizer a isto, senão concluir com as palavras de S. Tomás de Aquino comentando a Aristóteles, já citadas na introdução deste trabalho?

"A vida especulativa é encontrada
perfeitissimamente nas substâncias
separadas;

nos homens, todavia, apenas
imperfeitamente e como que
participativamente.

E, no entanto, este pouco é maior do que
todas as coisas que há no homem"(109).

(109) In libros Ethicorum Expositio, I.X, l.11, **2110**.

III.14) Atualidade da questão.

Já acabamos de mencionar que a contemplação como fim último do homem não é uma concepção pessoal de Santo Tomás de Aquino, nem de Aristóteles. Queremos mostrar agora como não é também nem sequer algo próprio da civilização grega ou dos primórdios da civilização cristã. Gostaríamos de

dar um exemplo que pudesse trazer à luz que o problema da contemplação como fim último do homem não é um problema sequer cultural; é, antes, conforme já tivemos a oportunidade de o dizer, uma verdadeira aspiração profunda da natureza humana. Ainda que não se diga nada a este respeito aos homens, ainda que eles vivam em uma civilização que a ignore, os homens a buscam apenas porque são homens.

Temos um depoimento disto registrado num livro de Raissa Maritain, filósofa e esposa do conhecido pensador francês Jacques Maritain, em que ela nos descreve a sua própria vida(110).

Raissa nasceu em 1883, na Rússia. Aos dois anos sua família mudou-se para Mariupol, na Criméia. Com 10 anos seus pais emigraram para Paris e aí, desde cedo, manifestou especial inclinação para o estudo. Aos dezessete anos ingressou na Sorbonne. O relato que ela nos deixou sobre o que encontrou nesta que era em sua época a mais famosa Universidade do mundo, esta mesma cujos alicerces tinham sido plantados diversos séculos antes por Hugo de São Vitor, e na qual no século XIII havia ensinado Santo Tomás de Aquino, tem muitíssimo a ver com tudo quanto estivemos expondo:

"Dezessete anos, diz Raissa, apenas dezessete anos, e as mais profundas exigências do espírito e da alma já se fazem ouvir! Toda uma vida já foi vivida, a da infância, a da confiança ilimitada. Agora, eis a adolescência, com seu cunho próprio: uma exigência total.

Se os professores se lembrassem um pouco de sua própria alma de adolescentes, como tremeriam diante da ingenuidade dos que vêm a eles com a confiança ainda de uma criança, mas já com os direitos de um juiz justo!

(110)Maritain, Raissa: As Grandes Amizades; São Paulo, Agir, 1970.

Mas os professores de meu tempo, por melhores, dedicados e competentes que fossem, de geração em geração tinham se afastado cada vez mais das grandes exigências do espírito humano. O brilhante desenvolvimento das ciências da natureza e as esperanças infinitas que havia despertado, os levaram a desprezar os outros conhecimentos, em particular a esta sabedoria pela qual aspiramos antes, depois e acima de qualquer conhecimento das ciências particulares. Assim era a Sorbonne no começo de nosso século nos anos que precederam a guerra de 1914.

Quando nela ingressei, preocupei-me apenas em encontrar estes professores dos quais esperava que, sem que eu os interrogasse, fossem responder às minhas

perguntas, dar-me uma visão ordenada do Universo, por todas as coisas no seu verdadeiro lugar. Depois de tudo isso saberia, eu também, qual é o meu lugar nesse mundo e se poderia ou não aceitar a vida que não escolhi e que me pesava.

O que me movia não era a curiosidade, não estava ávida de saber uma coisa qualquer, ainda menos de saber tudo; não estava perturbada pelas descobertas da ciência, no momento estas me deixavam bem indiferente, como algo de excedente mas que não me afetava diretamente. Não, eu só procurava verdadeiramente aquilo de que precisava para justificar a existência, aquilo que me parecia, a mim, necessário para que a vida humana não fosse uma coisa absurda. Tinha necessidade da alegria da inteligência, da luz da certeza, de uma regra de vida fundada sobre uma verdade sem falhas.

Com semelhantes disposições, evidentemente, eu deveria ter-me dirigido primeiramente aos filósofos. Mas ninguém me tinha orientado, e eu acreditava então que as ciências da natureza eram a chave de todo o conhecimento.

Inscrevi-me, portanto, na Faculdade de Ciências.

Nenhuma das minhas interrogações foi tratada pelos sábios eminentes que nos ensinavam a estrutura do Universo Físico. Aqueles que amavam o estudo tranqüilo da natureza eram observadores admiráveis. Mas, quanto a mim, preocupava-me com essa mesma natureza, mas queria conhecê-la de outra maneira, nas suas causas, na sua essência, na sua finalidade. Um dia aventurei-me a dizer isso ao professor e ele me respondeu indignado:

`Mas isso é mística!'

Desde então ouvi esta fórmula de escândalo muitas vezes na Sorbonne. Era com ela que costumavam condenar qualquer atividade da inteligência que procurava se elevar acima da simples verificação empírica dos fatos. Mas para mim foi a primeira ferida, o primeiro golpe no meu espírito, na confiança que depunha nos meus professores"(111).

"Tive que aprender que os sábios pouco estimam os supremos princípios da inteligência, ou pelo menos não parecem preocupar-se muito com eles. Os valores puramente especulativos os interessam bem pouco, e as matemáticas são o seu mais alto céu inteligível. Os sábios, quando não filosofavam, se limitavam em geral ao simples bom senso empírico. Os que filosofavam e que conheci na Sorbonne eram, quando muito, partidários de doutrinas que negavam a objetividade de todo saber que ultrapassasse o conhecimento dos fenômenos sensíveis. Perguntava-me como os notáveis homens de ciência, cujos cursos eu seguia, ou aqueles cujos livros eu lia, podiam permanecer tranqüilamente num estado de espírito tão vago e tão confuso, sem preocupação alguma"(112).

(111)Ibidem; o.c.,C.3,pgs.39-41.

(112)Ibidem; o.c.,C.III.

Decepcionada com os estudiosos das ciências da natureza, Raissa nos conta que passou então a freqüentar os cursos dos professores que se dedicavam à filosofia:

"Os filósofos cujos cursos passei a seguir na Faculdade de Letras tinham muitos méritos, possuíam erudição ampla e profunda, e uma alta consciência das exigências da investigação científica.

Mas toda a sua inclinação era para a erudição histórica; consideravam as doutrinas não como proposições ou aproximações da verdade, mas como obras de arte ou de imaginação, tendo até menos referência com a realidade do que a arte, reduzindo seu estudo a um desfile caleidoscópico em que a forma nova destruía a anterior. Entregavam-se à análise sem fim das particularidades das causas históricas das doutrinas filosóficas como se esta fosse a tarefa que lhes cabesse de modo essencial. Por uma estranha contradição vivida, queriam verificar tudo e ao mesmo tempo desesperavam da verdade, cujo simples nome lhes desagradava e que não devia ser pronunciada senão entre as aspas de um sorriso desiludido. A única lição prática que pude receber daquele ensino tão consciencioso e desinteressado foi uma

lição de relativismo integral.

Finalmente, fiz um balanço de tudo o que me tinham trazido aqueles anos de estudo na Sorbonne. Não queria saber mais de uma tal comédia. Eu seria capaz de aceitar uma vida dolorosa, mas não uma vida absurda. Eu queria saber se ser é um acidente, um benefício ou uma desgraça. Se a natureza humana era tão infeliz que não chegava a possuir senão uma pseudo inteligência, capaz de tudo menos da verdade, se ela, ao julgar-se a si mesma, devia humilhar-se até esse ponto, não se podia mais nem pensar nem agir dignamente. Tinha pensado durante muito tempo que ainda valia a pena lutar pelos pobres, mas agora eu via que se não houvesse no mundo um só coração que padecesse certos sofrimentos, mesmo que não houvesse no mundo um só corpo que não conhecesse a morte, ainda assim isso exigiria uma satisfação" (113).

III.15) Conclusão final.

Este é o testemunho de Raissa Maritain sobre o que ela encontrou na Universidade de Paris no início do século XX. Isto que ela ali buscava, algo que estava inteiramente fora das cogitações por parte dos professores daquela Universidade, isto mesmo entretanto tinha sido o objetivo perseguido pelos professores daquela mesma Universidade quando lá ensinavam nos séculos XII e XIII Hugo de São Vitor e Santo Tomás de Aquino. Raissa Maritain tinha se dirigido ao lugar certo, mas com sete séculos de atraso.

Que são, porém, suas palavras, senão um testemunho vivo de nosso século XX de que a contemplação não é um fenômeno cultural restrito a tal ou qual civilização, mas uma aspiração profunda da natureza humana; algo, no dizer de Raissa,

"a que aspiramos antes, depois e acima de qualquer conhecimento das ciências particulares?"

E de cujas palavras se deduz ser também o fim último da educação, pois não foi senão à Instituição que era o vértice do sistema educacional do mundo da época que Raissa se dirigiu como ao lugar mais óbvio quando quis satisfazer a esta mesma aspiração.

(113)Ibidem, C.III, pgs.58-65.

IV

Pressupostos Psicológicos

IV.1) Introdução.

Nos capítulos V, VI e VII vamos mostrar de que modo se educa o homem para que ele possa vir a alcançar a contemplação de que falam Aristóteles e S. Tomás.

Em outras palavras, posto qual seja o fim último do homem, estaremos buscando quais devem ser os meios que a natureza deste fim exige para que ele seja alcançado. À medida em que fizermos isto, ganharemos também uma maior compreensão da natureza deste mesmo fim.

Antes de fazer isto, porém, é necessário analisar alguns pressupostos implicados na colocação da contemplação como fim último do homem e da educação. No capítulo anterior analisamos os pressupostos históricos, que explicam o modo particular de que se serviu S. Tomás de Aquino ao colocar esta questão. Neste capítulo iremos analisar um outro pressuposto da contemplação como fim último, não mais o processo histórico de como se chegou a ela, mas a investigação que os filósofos gregos e medievais realizaram sobre a natureza da psicologia humana.

Grande parte da firmeza que os filósofos gregos e medievais tinham em afirmar que a contemplação é a felicidade e o fim último do homem provém da igual firmeza a que eles tinham chegado em afirmarem que a inteligência humana é uma faculdade imaterial, e não um processo neurológico de natureza físico-química. A inteligência seria algo unido ao corpo assim como a forma à matéria. Mais precisamente, a inteligência humana seria o atributo de uma forma substancial que unida à matéria formaria o homem; esta forma substancial, porém, ao contrário das formas substanciais dos demais entes corporais, apesar de unida à matéria, possuiria um modo próprio de ser que faria com que não dependesse da matéria para existir. A inteligência humana,

assim, seria uma faculdade imaterial incorruptível, que no homem estaria unida em suas operações próprias a um processo neurológico de natureza físico-química, mas que não consistiria neste processo físico químico e seria até mesmo capaz de existência independentemente dele.

Conforme veremos, não foi uma revelação divina que fez com que os filósofos gregos chegassem a esta conclusão, mas uma persistente contemplação da natureza unida a uma exigente educação das faculdades intelectivas. Este assunto é um dos principais temas do Comentário ao De Anima, sobre o qual se baseia em sua maior parte o presente capítulo.

IV.2)O Comentário ao De Anima.

No Comentário ao De Anima Tomás de Aquino analisa as investigações de Aristóteles sobre a natureza da alma humana. Através do exame de cada uma de suas operações, não apenas as intelectivas, mas também as sensoriais e vegetativas, ele busca, dentre outras coisas, quais as operações que supõem materialidade e quais as que exigem a imaterialidade de sua respectiva faculdade.

Vamos seguir aqui o Comentário naquilo em que ele tenha interesse para o conhecimento da inteligência humana.

IV.3)A hierarquia dos seres vivos.

A primeira coisa que deve ser feita ao se proceder a uma análise das operações próprias dos seres vivos é observar que na natureza estes seres vivos podem ser classificados segundo uma hierarquia de modos de vida(1).

Nas plantas, somente existe o modo de vida correspondente ao princípio nutritivo, responsável pelas mutações do alimento e pelo aumento e decréscimo do ser vivo(2).

(1)In librum De Anima Commentarium, L.II,1.3,255.

(2)Idem, loc. cit..

Nos animais imperfeitos, além do princípio vegetativo, existe o sentido, mas não o movimento de um lugar para outro. É o caso das ostras(3).

Nos animais perfeitos, além do princípio vegetativo e do sentido, encontra-se também o movimento local(4).

Finalmente, nos homens, além destes três, encontra-se também o intelecto(5).

Observa-se, ademais, que nos animais de hierarquia mais alta estão incluídos todos os princípios encontrados nos de hierarquia mais baixa, mas não vice-versa. Desta maneira, somente o princípio vegetativo pode existir isoladamente; o sentido não existe sem o princípio vegetativo; o movimento local não existe sem o sentido e o princípio vegetativo; e o intelecto não existe sem os anteriores(6).

Os animais são ditos animais propriamente por causa do sentido, e, dentre eles, o homem é dito homem por causa do intelecto(7).

Entre os sentidos existe também uma hierarquia semelhante, onde o primeiro de todos é o tato. Assim como se observa que o princípio vegetativo pode ser separado de todas as demais funções superiores, o sentido do tato pode ser separado de todos os demais sentidos, como ocorre nos animais inferiores, enquanto que nenhum dos demais sentidos ocorre na natureza sem a presença subjacente do tato(8).

S. Tomás afirma que esta hierarquia dos seres vivos observada na natureza tem um ápice, isto é, "nos animais que possuem intelecto, é necessário que preexistam todas as demais potências, vegetativas e sensitivas, que operam como instrumentos preparatórios ao intelecto, o qual é a perfeição última buscada na operação da natureza"(9).

(3)Idem, loc. cit..

(4)Idem, loc. cit..

(5)Idem, loc. cit..

(6)Idem, L.II,l.3,258-261.

(7)Idem, L.II,l.3,259-260.

(8)Idem, L.II,l.3,260.

(9)Idem, L.II, l.6, 301.

E, desta mesma maneira, assim como na operação da natureza as diversas potências são instrumentos preparatórios à operação do intelecto, assim também na investigação do homem sobre a inteligência a investigação da natureza destas potências é também instrumento preparatório para a compreensão da natureza da inteligência.

É assim que, antes de abordarmos o tema da inteligência, o Comentário ao De Anima nos convida a examinarmos as operações dos sentidos.

IV.4)As operações dos sentidos.

Antes de analisar os sentidos, S. Tomás analisa as operações das potências vegetativas, como a alimentação e o crescimento. Estas potências, porém, são manifestamente materiais; não será necessário proceder aqui à sua análise.

Depois de analisar a potência vegetativa, passando aos sentidos, o Comentário ao De Anima afirma que deve-se fazer uma dupla distinção quanto à natureza de seus objetos, chamados de sensíveis. Existem os sensíveis próprios e os sensíveis comuns(10).

Sensíveis próprios são os que são sentidos por um dos sentidos e não podem ser sentidos pelos demais: a cor pela vista, o som pelo ouvido, etc.(11).O Comentário ao De Anima enumera cinco sentidos, os mesmos que se enumeram até os dias de hoje: visão, ouvido, gosto, olfato e tato(12).

Os sensíveis comuns são aqueles que são sentidos por mais de um, ou mesmo por todos os sentidos, e são também cinco: movimento, repouso, número, figura e magnitude(13).Os três primeiros são comuns a todos os sentidos; os dois últimos são comuns apenas ao tato e à visão(14).

(10)Idem, L.II,l.13,383.

(11)Idem, L.II,l.13,384.

(12)Idem, L.II,l.14,399.

(13)Idem, L.II,l.13,384.

(14)Idem, loc. cit..

A percepção dos sentidos é feita por uma imutação que o sensível provoca no sentido. Esta imutação pode ser de duas maneiras: a primeira é uma imutação que provém da própria espécie agente, segundo que os sensíveis sejam cor, som, branco ou negro. Outro modo de imutação provém não da própria espécie agente, mas na medida em que uma cor ou um sensível tátil provenham, por exemplo, de um corpo maior ou menor. É de acordo com esta segunda maneira que agem os sensíveis comuns, e, assim agindo, são responsáveis por diferenças nas mutações dos sentidos: são, portanto, por si mesmos, verdadeiros sensíveis, assim como os anteriores(15).

IV.5)Natureza do sentido.

Quando Aristóteles quiz mostrar o que é o sentido, diz S. Tomás, afirmou primeiro que

"é necessário colocar como pertencendo à natureza universal e comum de todo sentido que o sentido é algo capaz de receber a forma sem a matéria, assim como a cera recebe uma marca de um anel sem o

seu ferro ou o seu ouro"(16).

Isto, porém, continua S. Tomás, é comum a todo paciente. Todo paciente recebe algo do agente na medida em que este é agente. Ora, todo agente age pela sua forma, não pela sua matéria. Portanto, todo paciente recebe a forma sem receber a matéria(17).

Já vimos na teoria da causalidade(18) que em toda mutação encontra-se um sujeito em que ocorre uma passagem da privação de uma forma à forma à qual tende o movimento. Ademais, toda mutação necessita de uma causa eficiente, que é o agente. O sujeito ou paciente recebe na mutação uma forma de um agente que provoca esta mutação na medida em que ele possui esta forma. Assim, por exemplo, um objeto quente provoca num objeto frio uma mutação do frio para o quente comunicando-lhe uma forma que possui, que é a qualidade

(15)Idem, L.II,l.13,394.

(16)Idem, L.II,l.24,551.

(17)Idem, loc. cit..

(18)Ver o Apêndice ao capítulo II do presente trabalho.

quente; mas é evidente neste exemplo que o paciente recebeu uma forma do agente sem receber a matéria deste agente, e que, além disso, o exemplo não envolvia os sentidos presentes nos animais e no homem.

Que há, pois, de específico no sentido que não há nas demais mutações? A diferença, diz S. Tomás, está "no modo de receber" a forma(19).

Nas demais mutações a forma que é recebida do agente passa a ter no paciente o mesmo modo de ser que tinha no agente. Isto ocorre porque nestas mutações o paciente tem a mesma disposição à forma que também tem o agente. A forma é recebida no paciente do mesmo modo como estava no agente. O paciente não recebe a mesma matéria que individuava o agente, mas sua própria matéria se torna, de uma certa maneira, a mesma, na medida em que adquire uma disposição material semelhante àquela que havia no agente(20).

No caso dos sentidos, porém, a forma é recebida no paciente segundo um outro modo de ser que não o que havia no agente. A disposição material do paciente, que aqui são os sentidos, não é semelhante à do agente. Por isso a forma é recebida no paciente sem a matéria, na medida em que o paciente se assemelha ao paciente apenas segundo a forma, não segundo a matéria. É por este modo especial que o sentido recebe a forma sem a matéria, porque a forma possui modos de ser diversos no sentido e nas coisas sensíveis(21).

IV.6) Como percebemos que vemos: colocação do problema.

Os sentidos próprios, isto é, os cinco sentidos, são manifestamente materiais. Eles necessitam do corpo como instrumento, porque se dão através dos órgãos dos sentidos, como o olho e o ouvido, que são materiais(22).

(19) In librum De Anima Commentarium, L.II, l.24, 552.

(20) *Idem*, loc. cit..

(21) *Idem*, L.II, l.24, 553.

(22) *Idem*, L.I, l.2, 19.

Porém ocorre que os homens têm a experiência de não apenas ver, mas também de perceber que vêem. Como se dá esta consciência de que vemos? Esta percepção das operações dos sentidos necessita também do corpo como instrumento? Qual será a natureza desta outra faculdade? Em outras palavras, nós percebemos que vemos por meio da vista ou de outra faculdade? E se esta percepção vem de outra faculdade, ela necessita da matéria como instrumento ou será imaterial?

As respostas a estas perguntas somente poderão ser dadas mais adiante. Antes disso, porém, temos agora que colocar mais devidamente esta questão.

A resposta mais imediata a estas perguntas seria dizer que não é pela vista que percebemos que vemos, mas por alguma outra faculdade a determinar. Porque, se fosse pela vista que vemos, perceber que vemos nada mais seria do que ver; ora, nada pode ser visto senão a cor ou o que tem cor. Mas a vista, embora seja susceptível da cor, ela mesma, todavia, em si mesma, não tem cor. Portanto, a resposta mais imediata seria dizer que não é pela vista que percebemos que vemos, mas por alguma outra faculdade a ser investigada(23).

Se, portanto, partimos em busca desta outra faculdade pela qual o homem percebe a operação dos sentidos, uma coisa deve ser colocada de início como provável: esta faculdade a investigar não será capaz de ver a cor em si mesma, mas apenas de perceber que vemos. Por que? Porque se ela fosse também capaz de ver a cor, haveria dois sentidos para o mesmo objeto, isto é, para ver a cor haveria a vista e esta outra faculdade cuja existência estamos conjecturando para explicar como percebemos que vemos. Mas se esta outra faculdade não apenas percebe que vê, mas também vê a cor, não haveria razão porque isso já não poderia ser suposto da própria vista, e assim a segunda faculdade seria inútil. Portanto, se existir esta segunda faculdade, ela apenas percebe que vemos, sem, entretanto, ver a cor em si mesma(24).

Chegamos, portanto, a uma conclusão provável que deve existir uma outra faculdade, além da vista, pela qual percebemos que vemos sem que, porém, ela própria possa ver as cores.

(23) *Idem*, L.III, l.2, 587.

(24) *Idem*, L.III, l.2, 585.

Mas, seja qual for esta faculdade, quando descobriremos quem ela é, deveremos responder ainda às seguintes duas perguntas.

A primeira, como esta outra faculdade pode perceber que vemos se não percebe a cor? Porque ver nada mais é do que perceber a cor(25).

A segunda, se há uma faculdade especial pela qual percebemos que vemos, não deverá haver outra faculdade pela qual percebemos que percebemos que vemos? E, por sua vez, não deveria haver uma quarta faculdade que perceberia a operação desta terceira, e assim sucessivamente? Esta sucessão, diz o Comentário ao De Anima, não pode ir até o infinito, porque uma ação que depende de um número infinito de ações é impossível de se completar. Portanto, deve-se parar em uma faculdade qualquer, a segunda, a terceira, ou a quarta, ou alguma outra, que perceba a sua própria operação. Mas se pode existir uma tal faculdade, porque não poderia ser a primeira? Isto é, se pode existir uma faculdade que possa perceber a sua própria operação, porque não pode ser a própria vista que há de perceber que vê?(26)

Estas questões serão resolvidas mais adiante. Mas devemos adiantar que na resposta de Tomás veremos colocado que a percepção que temos de estar vendo ou ouvindo não está além do âmbito das faculdades sensitivas; ora, na medida em que Aristóteles e Tomás de Aquino colocam claramente que os sentidos são materiais, esta conclusão é particularmente notável pelo fato de que estes filósofos parecem afirmar que não têm objeções a fazer quanto à hipótese de uma entidade puramente material ser capaz de perceber que percebe. Esta não é uma operação que exige necessariamente um instrumento imaterial.

(25)Idem, loc. cit..

(26)Idem, L.III,1.2,586.

IV.7)A distinção dos sensíveis próprios dos diversos sentidos.

Esta é uma pergunta que se faz Tomás de Aquino no Comentário ao De Anima. Antes ele tinha perguntado como é possível percebermos que vemos e ouvimos; agora ele pergunta como é que distinguimos não apenas o preto do branco, coisa que é feita pela própria vista, ou o doce do amargo, coisa que é feita pelo gosto, mas também como distinguimos que diferem o branco do doce, isto é, um sensível próprio da vista de um sensível próprio do gosto, ou, de modo geral, qualquer sensível de qualquer outro sensível(27).

Este discernimento, diz Tomás de Aquino, excede a capacidade dos sentidos próprios; aos sentidos próprios compete discernir apenas entre os sentidos contrários, isto é, por exemplo, o preto do branco e o doce do amargo. Porém, ao mesmo tempo, não se pode dizer que esta capacidade exceda a capacidade sensível genericamente falando; segundo suas palavras, "se podemos discernir não apenas o preto do branco, ou o doce do amargo, mas também o branco do doce, e discernimos qualquer sensível de qualquer outro sensível e sentimos que diferem, importa que isto seja pelo sentido, porque conhecer o sensível enquanto sensível é coisa do sentido"(28).

Esta capacidade de discernimento entre os diversos sensíveis é atribuída a um outro sentido interno, a que S. Tomás, seguindo a Aristóteles, chama de sentido comum, cuja sede fica próxima "à raiz do tato, enquanto fundamento de todos os sentidos e o que mais próximo se acha da raiz fontal de todos os sentidos"(29). Diz também Tomás que "parece necessário que o órgão deste princípio sensitivo comum esteja ali onde se situa a primeira raiz do órgão do tato"(30).

O sentido comum, diz Tomás, é a própria "raiz fontal de todos os sentidos"(31), e as "mutações que ocorrem neste princípio comum são provenientes dos sentidos próprios, chegando ao sentido comum todas as mutações de todos os sentidos próprios como a um término comum"(32).

(27)Idem, L.III,1.3,599.

(28)Idem, L.III,1.3,601.

(29)Idem, L.III,1.3,602.

(30)Idem, L.III,1.3,611.

(31)Idem, L.III,1.3,602.

(32)Idem, L.III,1.3,612.

A distinção não de sensíveis diversos, mas de sentidos opostos dentro de uma mesma espécie sensível "pertence ao sentido próprio, porque o mesmo sentido próprio é um término das diversas mutações que se fazem por meio de sensíveis contrários. Mas mesmo assim o sentido próprio faz esta distinção enquanto participa em algo da virtude do sentido comum"(33). "O último julgamento, e o último discernimento, porém, pertencem ao sentido comum" (34).

IV.8)A fantasia ou imaginação.

Para além da atividade do sentido comum discernindo os diversos sensíveis entre si temos a atividade da fantasia ou imaginação.

Aquilo que se denomina fantasia é algo que pertence ainda ao domínio dos sentidos. "A vida do animal perfeito requer-se não apenas a apreensão das coisas em sua presença sensível, mas também em sua ausência. Se assim não fosse, como o movimento e a ação do animal seguem a apreensão, o animal não se moveria à busca de algo ausente. Observa-se, entretanto, o contrário, principalmente nos animais perfeitos que se movem por um movimento processivo a alguma coisa que é apreendida como ausente. É necessário, portanto, que o animal pela potência sensitiva não apenas receba as espécies sensíveis ao ser imutado pela própria presença dos sensíveis, mas que também as retenha e conserve"(35). "A esta retenção e conservação de espécies sensíveis se ordena a fantasia ou a imaginação, que são a mesma coisa; a fantasia e a imaginação são como um tesouro de formas recebidas pelos sentidos"(36). A fantasia é um movimento causado pelo sentido quando este, movido pelo sentido, passa da potencialidade ao ato de sentir, e que persiste mesmo depois de removido o sensível(37).

(33)Idem, L.III,1.3,613.

(34)Idem, loc. cit..

(35)Summa Theologiae, Ia, Q.78 a.4.

(36)Idem, loc. cit..

(37)In librum De Anima Commentarium, L.III,1.6,658-659.

Quando, ao dormir, sonhamos, as imagens que são vistas no sonho nada mais são do que o movimento da fantasia; quando imaginamos montanhas de ouro combinando imagens que nos chegaram anteriormente pelos cinco sentidos, isto também é o que se chama de fantasia(38).

Quando se passa dos sensíveis próprios para os comuns, e destes para a fantasia, aumentam as possibilidades do homem se enganar acerca da realidade(39).

Os sentidos, em relação aos sensíveis próprios, são quase sempre verdadeiros, apresentando pouco de falsidade.

Já nos sensíveis comuns que se seguem aos sensíveis próprios os sentidos costumam se enganar mais; mas na fantasia a possibilidade de erro aumenta consideravelmente, porque os efeitos são mais débeis do que as causas, e isto tanto mais quanto mais se afastam do primeiro agente, menos recebendo sua força e semelhança(40). Desta forma a fantasia, movida indiretamente pelos sensíveis através dos sentidos próprios, é mais propensa à ocorrência de erros do que o sentido próprio e comum. Geralmente o movimento da fantasia é verdadeiro quando se dá simultaneamente ao movimento do sentido; quando, porém, ocorre na ausência do sentido, o erro pode acontecer com facilidade não apenas em relação aos sensíveis comuns como também em relação aos sensíveis próprios(41).

A maioria dos animais operam apenas segundo a fantasia, que é, como todo sentido, material. Nos animais brutos isto ocorre porque eles estão privados totalmente de intelecto; mas no homem isto também ocorre quando por diversas razões o intelecto é obscurecido em seu funcionamento por causa de alguma paixão veemente, por causa de alguma enfermidade, ou mesmo por causa do sono. Neste caso o intelecto não prevalece sobre a fantasia, e o homem

segue a apreensão fantástica como verdadeira(42).

(38)Idem, L.III,1.4,633.

(39)Idem, L.III,1.6,659-660.

(40)Idem, L.III,1.6,664.

(41)Idem, L.III,1.6,665.

(42)Idem, L.III,1.6,670.

Os animais seguem a fantasia porque a fantasia persevera mesmo na ausência do sensível. Como a fantasia é semelhante ao sentido em ato, assim como o sentido em ato move o animal ao sensível presente, assim também a fantasia o faz na ausência do sensível(43).

Aristóteles não se pronunciou a respeito da potência à qual corresponde à fantasia; entretanto, na Summa Theologiae Tomás de Aquino deixa claro que a fantasia pertence aos sentidos interiores do homem(44).

----- (43) Idem,
L.III, l.6, 669.

(44) Summa Theologiae, Ia, Q.78 a.4.

IV.9) Como percebemos que vemos? Solução.

Com estas distinções feitas sobre a fantasia, podemos responder à pergunta anteriormente colocada: o homem tem experiência de que percebe que vê; esta percepção da operação dos sentidos próprios é feita pelo próprio sentido ou por alguma outra faculdade?

S. Tomás de Aquino responde a esta pergunta na lectio 2 do Livro III do Comentário ao De Anima. Não nos parece, porém, ter sido totalmente feliz quanto à clareza de sua redação. Para que sua resposta fique mais manifesta, além de reportá-la, teremos também que interpretá-la em parte.

Ao responder a questão que foi colocada, S. Tomás começa por fazer uma distinção; o ato de ver, diz Tomás, pode ser entendido de dois modos diversos.

De um primeiro modo, ver é dito quando a visão é alterada por uma cor visível e presente diante do sentido da vista. Quando o ato de ver é tomado segundo este modo, nada pode ser visto senão a cor; conseqüentemente, segundo este modo de ver não é possível perceber que vemos. Segundo este modo de ver, somente se percebem as cores, não a própria operação da vista.

Ver, porém, diz Tomás de Aquino, pode ser dito ainda de um segundo modo; isto é, quando, depois da alteração do órgão pelo sensível externo, podemos distinguir entre a luz e as trevas ou entre uma cor e outra mesmo na ausência da alteração provocada por um sensível presente externamente à vista, quando então podemos julgar da própria percepção do órgão já realizada pelo sensível externo(45). Santo Tomás não fala aqui da fantasia ou imaginação, mas, pelo que já se comentou a respeito dela, parece-nos claro que ele está se referindo ao trabalho da fantasia, um prolongamento da atividade dos cinco sentidos que se dirige ao sentido comum e que continua mesmo após a cessação das operações dos sentidos próprios provocadas pelos sensíveis externos. A fantasia ou imaginação é algo organicamente ligado aos cinco sentidos; ela pertence ainda ao domínio da atividade sensitiva, embora não seja um sentido próprio, nem o sentido comum. Parece-nos também que é por isto que S. Tomás acrescenta aqui esta outra afirmação: "aquela potência, pela qual alguém se vê estar

(45) In librum De Anima Commentarium, L.III, l.2, 558.

vendo, não está além do gênero da potência visiva"(46). Por vista entende-se aqui o segundo modo em que pode ser entendida a operação de ver; deve-se, ao que nos parece, entender-se aqui não apenas os olhos, mas todo o sistema sensitivo ligado à vista, incluindo os sentidos internos e a imaginação. É através das representações da imaginação que os sentidos internos percebem que vemos.

À pergunta, pois, anteriormente feita, de como uma faculdade que não a vista pode perceber que vemos sem ver a cor, e, se vê a cor, por que não é a própria vista, Tomás de Aquino responde o seguinte: "a cor tem um duplo ser; o primeiro, natural, na própria coisa sensível; o segundo, na medida em que é apreendida pelo sentido"(47). A imaginação, prolongamento dos sentidos e em seu mesmo gênero, vê apenas este segundo modo da cor.

Assim, parece ser claro que segundo S. Tomás a capacidade de percepção da operação de um sentido não é algo que transcende a materialidade do próprio sentido. A consciência de uma operação própria não é indício de imaterialidade na alma humana.

Fica, porém, uma outra pergunta a ser respondida: nós percebemos que percebemos que vemos? E se percebemos, como percebemos que percebemos que vemos? É a própria imaginação que percebe sua percepção da operação dos sentidos ou é outra faculdade? E se for outra faculdade, ela por sua vez perceberá sua percepção ou necessitará ainda de uma outra faculdade para isto? E, se necessitar de uma outra, até onde irá parar esta seqüência?

Estas questões não podem ainda ser respondidas; para isso será necessário continuar nossa investigação da psicologia humana. Mas é importante mostrar que estas perguntas levantam o problema da percepção total da própria atividade cognitiva; se é possível, e como, que algum ser vivo dotado de faculdades apreensivas possa possuir uma consciência total de si mesmo enquanto cognoscente.

Vimos que, segundo Tomás de Aquino, para que percebamos que vemos não é necessária a atividade de nenhum instrumento imaterial; a percepção da operação própria dos

------(46)Idem, L.III, l.2, 590.

(47)Idem, L.III, l.2, 589.

sentidos não supõe a imaterialidade da alma. Para que, além de ver, percebamos que vemos, não é necessário ir além do âmbito do próprio conhecimento sensível. Porém, tal como foi descrita até aí, esta não é uma percepção total da própria atividade cognoscitiva; é uma percepção apenas parcial, porque percebemos que vemos, mas se não formos capazes de perceber também que percebemos que vemos, não teremos uma consciência total de nossa atividade cognoscitiva, mas apenas uma parte.

Pode-se admitir uma terceira faculdade que percebe a percepção que a segunda tem da operação dos sentidos, mas não se poderá admitir uma série infinita de faculdades, cada uma percebendo a percepção da anterior. Uma delas terá que ser a última. Se esta última não perceber a própria atividade cognoscente, então o homem não terá uma consciência total de si mesmo enquanto cognoscente. Se esta última percebe a sua própria atividade, deve-se então explicar como isto seja possível.

IV.10)O intelecto.

O intelecto é a faculdade pela qual são apreendidos o ser em universal e a essência das coisas, isto é, aquilo que cada coisa é, abstraídas as condições individuantes. As afirmações de Tomás quanto a isto estão profusamente espalhadas em toda a sua obra. Eis aqui algumas:

"O homem é um ser tal que entende as formas de todas as coisas sensíveis"(48);

ora, a forma é o que dá o ser à matéria.

"Pelo que diz Aristóteles, fica manifesto que o objeto próprio do intelecto é a quiddidade ou a essência da coisa, que não é algo separado da própria

-----(48) Quaestiones Disputatae De Anima, a.2.

coisa, como afirmava Platão, mas algo existente nas coisas sensíveis. O intelecto, porém, apreende estas quiddidade de um modo diverso de como existem nas coisas sensíveis, isto é, as apreende sem as condições individuantes que, nas coisas sensíveis, a elas se acrescentam"(49).

"A operação do intelecto conhece a essência; nesta operação, porém, há algo que lhe é pressuposto, que é o ser: de fato, a mente não pode conceber nada se não entender primeiro o ser"(50).

"Nossa inteligência conhece naturalmente o ser e tudo aquilo que pertence ao ser enquanto tal; e neste conhecimento se fundamenta o conhecimento dos primeiros princípios"(51).

Há outras operações na inteligência que derivam da operação pela qual são apreendidas as essências: são o julgamento e o raciocínio.

O julgamento é a operação da inteligência pela qual ela compõe ou

divide apreensões prévias da inteligência em si indivisíveis, como, por exemplo, quando julga "o livro é branco".

O raciocínio é a operação pela qual se passa de um julgamento a outro, para atingir, através de julgamentos conhecidos, o conhecimento de desconhecidos(52). Não nos vamos deter na análise do julgamento e do raciocínio; nosso interesse será agora analisar melhor a primeira das operações da inteligência, aquela que fundamenta as demais, que é a apreensão das essências.

(49)In librum De Anima Commentarium, L.III, l.8, 717.

(50)In libros Metaphysicorum Expositio, L.IV,l.6,605.

(51)Summa contra Gentiles, II, 83.

(52)In libros Posteriorum Analiticorum Expositio,
Introductio, 4.

Já vimos nas citações precedentes que o objeto da inteligência são as essências das coisas sensíveis. A inteligência apreende as essências das coisas sensíveis sem as condições individuantes que nas próprias coisas sensíveis se acrescentam a esta essência. Ela é, portanto, uma operação que resulta de uma abstração.

Não é apenas a operação da inteligência que resulta de uma abstração: a operação dos sentidos também resulta de uma abstração. Já vimos que na operação dos sentidos o sentido recebe uma forma existente no sensível sem a matéria existente no sensível; não apenas não recebe a mesma matéria que havia no sensível, como nem sequer recebe a forma do sensível em uma matéria que tenha disposições idênticas da matéria sensível; o sentido recebe a forma do sensível em uma matéria que nenhuma semelhança apresenta com a do sensível. Diz-se, portanto, que recebe a forma do sensível sem a matéria. Ora, isto já é uma abstração, porém não é uma abstração tão grande como a da operação da inteligência. Os sentidos conhecem apenas as qualidades exteriores do objeto conhecido, não a própria essência; ademais, quando conhecem estas qualidades, as conhecem ainda individualizadas no objeto conhecido, isto é, vêem esta flor amarela, aquele livro verde. Não assim a inteligência; quando a inteligência alcança o que é um ser humano, a essência do ser humano, já não considera mais se se trata deste ou daquele indivíduo.

Ora, toda abstração se faz a partir de um objeto do qual se considera uma parte abstraindo-se outra. No caso dos sentidos, este objeto é a própria coisa exterior. No caso da inteligência, o objeto sobre o qual se trabalha para abstrair a essência é o material fornecido pela fantasia. "Os fantasmas, de fato, se acham para com o intelecto assim como as cores para a visão. Ora, as cores se acham para com a visão como objetos; portanto, os fantasmas se acharão para com o intelecto como objeto"(53). Assim como a cor e o som são objetos materiais, a fantasia também é um objeto material; a diferença está em que enquanto a cor e o som são externos ao animal, a fantasia é interna. A inteligência, pois, é uma faculdade cujo objeto não é externo no homem, mas interno; embora, através deste, relacione-se com os objetos externos.

A operação dos sentidos, conforme vimos, resultava de uma certa

abstração sobre o sensível; a operação do intelecto, tendo por objeto este produto da

(53) In librum De Anima Commentarium, L.I, l.2, 19.

operação do sentido, resultará em uma abstração ainda maior.

O sentido, conforme vimos, recebe a forma existente no sensível sem a matéria do sensível nem em uma matéria de disposição semelhante ao sensível, mas em uma matéria de disposição bastante diversa.

Na operação do intelecto, porém, conforme veremos, pode-se mostrar que recebe-se uma forma contida no material apresentado pela fantasia sem, porém, disposição material alguma. Nas próximas linhas tentaremos justificar esta afirmação; daremos uma explicação que não se encontra nos textos de Tomás de Aquino, mas que é o que se depreende das páginas onde ele trata deste assunto.

IV.11) Natureza do ato intelectual.

Já afirmamos várias vezes neste capítulo que na operação do sentido o sentido recebe a mesma forma que existe no sensível, porém sem a matéria.

Talvez tenhamos aceito esta proposição sem refletir suficientemente sobre o significado da mesma. Pois, se o tivéssemos feito, talvez nos dias de hoje alguém teria feito a seguinte objeção:

"Foi dito que na operação do sentido recebe-se a mesma forma que existe no sensível, sem, porém, a matéria.

Ora, isto parece ser impossível, como demonstram os seguintes exemplos.

O que nós vemos como sendo a cor não é o mesmo que a cor: a cor é uma vibração eletromagnética, mas a sensação da cor não se parece em nada com uma vibração eletromagnética.

O que nós ouvimos como sendo o som não é o mesmo que o som: o som é uma onda longitudinal de compressão do ar; a sensação de uma música não se parece em nada com uma onda longitudinal de

compressão do ar.

Como, então, na operação do sentido pode ser recebida a mesma forma que existe no sensível sem a matéria? Pois a forma recebida parece ser completamente outra".

Nesta objeção as observações são corretas; o erro está na interpretação do que seja a forma na coisa sensível e no sentido.

Quando Tomás diz que o sentido recebe a mesma forma que existia no sensível, porém sem a matéria, o que se quer dizer é que nas transformações naturais em geral o paciente, juntamente com a forma, adquire uma disposição material semelhante àquela que havia no agente; no caso especial dos sentidos, esta forma também é recebida, mas em uma disposição material diversa daquela que havia no agente. Mas que se trata realmente da mesma forma, isto pode ser visto, acrescentamos nós, pelo fato de que, se analisássemos a informação armazenada no sentido, poderíamos reconstituir o sensível. Analisando a informação contida nos impulsos nervosos que saem do nervo ótico, bastante diferentes das ondas eletromagnéticas, ou então, a informação contida no relato do observador a respeito das cores que está vendo, que se parecem menos ainda com as ondas eletromagnéticas, poderíamos reconstituir o objeto colorido. Analisando-se a soma das informações contidas nos impulsos nervosos que saem de todos os sentidos, ou então a soma das informações contidas no relato do observador sobre todas as informações que lhe trazem os cinco sentidos, com esta soma de informações reconstituímos o objeto material observado. De onde que toda esta informação é a própria forma do objeto sensível, armazenada em uma disposição corporal diversa. A forma do objeto sensível foi realmente recebida sem a matéria, isto é, sem uma idêntica disposição corporal à que existia no objeto sensível.

Mas quando analisamos a forma abstraída pela inteligência do objeto sensível que lhe é apresentada pela fantasia, a informação ali contida não é a forma de um objeto material. De fato, se considerarmos que a essência apreendida de homem é animal racional, limitando-nos estrita e rigorosamente ao conteúdo desta informação, que ser poderemos reconstituir? O animal em questão poderá ser de carne, de sílica, de circuitos digitais, ou de algum ou de todos os materiais desconhecidos que se queiram; poderá ser grande ou pequeno, imensamente pequeno como uma bactéria, imensamente grande como uma estrela; ou poderá ter todas as formas geométricas e disposições de partes que se queiram; poderá ter os órgãos os mais diferentes que se possam imaginar; todas estas características com que ele poderá se realizar enquanto indivíduo poderão ser tão variadas quanto seja possível serem tecidas com a imaginação ou fantasia; pois na verdade a informação contida na inteligência não especificou nenhuma destas qualidades porque não as continha a nenhuma; se fossemos construir na realidade o ser apreendido pela abstração da inteligência tal como ele está lá, teríamos que construir um ser imaterial, um homem imaterial. Este homem não existe; mas, o que é particularmente interessante, pode ser visto pela inteligência. Deste ser sem matéria existe uma imagem na inteligência, uma imagem num certo sentido ilimitada, por não ter as limitações que a concretização nesta ou naquela matéria lhe imporiam. A inteligência, assim, é capaz de ver o imaterial; e isto que ela vê, não está na realidade, mas apenas nela mesma. Nela própria, portanto, existe esta natureza e ela própria tem que ser imaterial.

É importante notar que estas informações, esta forma abstraída pela inteligência do objeto sensível apresentado pela fantasia e nela existente não é algo apenas significado; isto é, não é algo ao qual se atribua um significado ou uma relação para tal ou qual característica do objeto sensível. Não é algo contido na inteligência sob modo de significação ou de relação, mas é algo que pode realmente ser visto pela inteligência; a inteligência vê, realmente, a essência abstrata do homem, a essência abstrata do belo, a essência abstrata do bem, etc.. É esta possibilidade de ver estas essências abstratas que é o fundamento psicológico da contemplação da inteligência. Não se trata de um sinal elaborado pela inteligência ao qual relacionamos as qualidades que vemos em todos os homens; é a própria essência das coisas que pode ser vista como objeto próprio da faculdade da inteligência, e, por esta mesma razão, causar-lhe agrado e repouso como em uma operação que lhe seja conatural.

Estes objetos contemplados pela inteligência em sua operação própria têm características bastante diversas dos vistos pelos sentidos. As formas existentes no sentido e na imaginação carregam consigo todas as características da materialidade. Em primeiro lugar, elas são imagens de objetos individuais; a individualidade é característica da matéria, pois é a matéria que, unindo-se à forma, causa a individualidade daquela forma; esta característica existe também nas formas apreendidas pelos sentidos. São, portanto, necessariamente, formas existentes na matéria, mesmo dentro dos sentidos. Em segundo lugar, elas têm todas as qualidades que são próprias da matéria; têm cores, têm dimensões geométricas, apresentam movimento; têm que estar, por esta razão, guardadas materialmente nos sentidos. Tal como elas são vistas pelos sentidos interiores e pela fantasia, podem ser desenhadas em um papel, reproduzidas num desenho animado ou num filme, esculpidas em uma estátua. Mas as formas vistas pela abstração da inteligência não podem ser desenhadas em papel; nem podem ser reproduzidas em filme, nem esculpidas em estátua. Não é possível desenhar a essência do homem; não é possível desenhar a essência do belo, não é possível esculpir a essência da bondade; no entanto, elas estão lá dentro, visíveis no interior da inteligência. Cabe então a pergunta: em que matéria? São coisas totalmente despidas de todas as características da materialidade, tanto que não podem ser reproduzidas na matéria, no entanto, elas existem e podem ser vistas dentro de nós. Existem, portanto, dentro de nós, entidades totalmente desprovidas de características materiais. Não pode ser num substrato material que elas estão, portanto, depositadas. Mas este substrato é o intelecto; portanto, o intelecto é algo imaterial existente dentro do homem.

IV.12)Aparente não evidência da natureza do ato intelectual.

Uma grande dificuldade, talvez a maior dificuldade para a compreensão deste argumento reside no fato de que não é claro para a maioria das pessoas que a apreensão da inteligência possui de fato todas as características que mencionamos. Muitas pessoas não cultivaram a vida da inteligência de modo a alcançarem uma capacidade de abstração suficiente para perceberem claramente a existência destas idéias abstratas em sua

inteligência. Ainda que não o digam, supõem que uma idéia seja no máximo um sinal, -- o som da palavra casa, por exemplo, ou o desenho imaginado de uma casa -- , sinal que dizemos ter tal ou qual significado por convenção, por atribuir este sinal a muitos objetos externos semelhantes, de tal modo que quando dizemos que queremos construir a casa, queremos dizer com isto não que queremos construir aquele sinal, mas que queremos construir um prédio em determinado terreno. Pessoas assim se elevaram tão pouco acima da atividade da fantasia que para elas a distinção entre a fantasia e a inteligência fica muito pouco nítida.

Para complicar ainda mais a situação destas pessoas, se bem que a inteligência seja algo totalmente diverso da fantasia, diz porém S. Tomás que nunca a inteligência pode trabalhar no homem de tal modo que esteja totalmente ausente da fantasia, não só ao abstrair as idéias dos dados da fantasia, como também ao recordar idéias já abstraídas. Estas são suas palavras a este respeito:

"É necessário, diz Tomás, que para que alguém esteja especulando em ato, simultaneamente se forme algum fantasma. Por causa disso sem o sentido não pode nenhum homem apreender ou adquirir nova ciência, nem sequer inteligir utilizando-se de uma ciência já adquirida. É falsa a opinião de Avicenna, portanto, de que o intelecto não necessita dos sentidos depois que já adquiriu a ciência; ao contrário, mesmo depois de alguém já ter adquirido a ciência, necessita usar os fantasmas para que especule. É por causa disso que por uma lesão dos órgãos corporais pode-se impedir o uso das ciências já adquiridas"(54).

Isto ocorre porque a fantasia está para a inteligência assim como o seu objeto, da mesma maneira como as coisas visíveis são objetos para a vista. Ora, retirando-se os objetos visíveis, a vista, ainda que sã, nada mais será capaz de ver. Mas a inteligência funciona, segundo Tomás, unida à fantasia de um modo semelhante, tal que sem o funcionamento paralelo da fantasia a inteligência nada apreende. Esta foi a explicação que já tinha sido dada por Aristóteles para o fato de que a inteligência, ainda que imaterial, possa ter o seu funcionamento alterado ou até definitivamente impedido por uma lesão corporal, ou pela ingestão de alguma droga. Pois ela não funciona sem o concurso da fantasia, assim como a vista não veria na ausência de objetos visíveis.

Portanto, apesar de ser algo bastante distinto da fantasia, a inteligência não pode funcionar sem o funcionamento paralelo da fantasia; a partir dos dados da fantasia, ela pode inteligir segundo diversos graus de abstração. Pode abstrair tão pouco que mal se perceba a diferença entre a inteligência e a fantasia. Neste caso, como sempre que inteligimos deverá estar presente algum sinal da fantasia, confundiremos aquele sinal com a própria inteligência.

(54)Idem, L.III,1.13,791-792.

Mas também a inteligência pode gradativamente ir se elevando a graus de abstração tão elevados e tão intensos que de suas alturas mal se percebe mais o movimento paralelo da fantasia. A dificuldade da questão da imaterialidade da alma é, portanto, a dificuldade dos principiantes na vida filosófica: para os principiantes fica muito difícil distinguir "se o intelecto é a própria fantasia ou é algo distinto que se dá conjuntamente à fantasia"(55).

É isto o que acontece quando, por exemplo, um neurologista quer demonstrar a materialidade da mente. Ele injeta na circulação sanguínea do homem uma solução de glicose marcada com um carbono radioativo; o cérebro se alimenta exclusivamente de glicose, e a glicose marcada com isótopos radioativos de carbono pode ser rastreada em seu caminho pelo cérebro através de aparelhos. Então o neurologista diz ao paciente que pense em um quadrado. O paciente, em vez de pensar em um conceito totalmente abstrato do quadrado, imaginará verdadeiramente um quadrado. Nisto a glicose radioativa será vista concentrando-se em uma determinada parte do cérebro; não é a atividade da inteligência, porém, o que está sendo rastreado, mas a da fantasia. É verdade que há uma forma inteligível também, porque o paciente sabe que aquele não é o único quadrado; entretanto, sua atenção está muito mais concentrada na imagem do que na idéia. O neurologista então lhe diz que gire o quadrado em que pensou. A esta nova ordem o paciente imaginará o quadrado girando, e a glicose radioativa se deslocará para outra região do cérebro. Se, entretanto, sua atenção estivesse voltada para a abstração do quadrado e fosse isto o que ele estivesse contemplando claramente, sua resposta seria: "Não posso! Posso girar este ou aquele quadrado, esta ou aquela imagem do quadrado, mas se estou realmente vendo a essência do quadrado, esta essência eu não posso girar". No fim da experiência o cientista e o paciente supõem terem demonstrado a materialidade do pensamento. O que aconteceu, na verdade, é que a experiência que ambos tinham da vida do pensamento era muito pequena para diferenciar-se da fantasia. Quando pensamos no quadrado vemos uma imagem do quadrado e concomitantemente também a essência do quadrado; mas existe toda uma gradação de intensidades com que vemos desde fortemente a imagem e palidamente a essência até palidamente a imagem e fortissimamente a essência.

Este problema de confundir fantasia com inteligência tinha contornos bastante diversos nos filósofos gregos. Pudemos mostrar no capítulo anterior como eles se submetiam a uma educação que tendia a favorecer a atividade

(55)Idem, L.I,1.2,18.

da abstração intelectual em um grau muito elevado. Basta, para perceber isto, refletir um pouco novamente sobre o programa educacional de Platão e seus objetivos:

"O verdadeiro filósofo é aquele que gosta de contemplar a verdade.

Os amadores de espetáculos e das artes não merecem o nome de filósofos, porque gostam de belas vozes, das cores, das formas e de todas as coisas elaboradas por estes elementos, mas as suas mentes

são incapazes de apreciarem o belo em si.

Aqueles que apenas possuem o sentimento das coisas belas, mas não o da própria beleza, estão confundindo a cópia com o objeto real.

Aqueles que vêem muitas coisas belas, mas não vêem o belo em si, aqueles que vêem muitas coisas justas mas não vêem a justiça em si, aqueles que vêem muitas verdades, mas não conseguem ver a verdade em si, nem são capazes de seguir um guia que os conduza a este ponto, estes não são os filósofos.

Só os que são capazes de contemplar cada coisa como ela é em si mesmo é que devem ser chamados de filósofos ou amantes do saber".

Para estes que assim viviam, era evidente o caráter imaterial da inteligência humana; mais do que a força interna do argumento que eles usaram para explicar a imaterialidade da inteligência, foi a experiência pessoal deles que os levou a desenvolver o próprio argumento.

IV.13) Posição de S.Tomás.

Tudo isto quanto dissemos encontramos-lo resumido em um meio parágrafo das Quaestiones Disputatae De Veritate:

"Pelo fato de que a alma humana conhece as naturezas universais das coisas, percebe que a espécie pela qual inteligimos é imaterial; de outro modo seria individualizada, e assim não conduziria ao conhecimento universal. Pelo fato da espécie inteligível ser imaterial, entende-se por conseqüência que o intelecto é alguma coisa independente da matéria, e disto pode-se prosseguir ao conhecimento das demais propriedades da potência

intelectiva"(56).

IV.14)A percepção total da atividade cognoscitiva.

Já examinamos como segundo S. Tomás de Aquino é possível dentro do âmbito do próprio sentido a percepção da apreensão sensível. Esta percepção é realizada pela imaginação, ligada aos sentidos internos do homem.

Ficou para ser explicado como percebemos que percebemos as operações do sentido. No De Anima Aristóteles levantou esta questão, mas não a respondeu. Tomás de Aquino, comentando a passagem(57), levantou também a questão, mas igualmente não a respondeu. Os elementos e os princípios da resposta que teria dado encontram-se espalhados pelo restante de suas obras.

O que o sentido vê é o sensível externo, mediante uma forma sensível impressa pelo objeto no sentido. Esta forma sensível, continuando a existir como fantasia mesmo após a cessação das ações do sensível externo, faz com que os

(56)Quaestiones Disputatae De Veritate, Q.10 a.8.

(57)In librum De Anima Commentarium, L.III,l.2,586.

sentidos internos possam perceber que vemos. Os sentidos internos vêem a cor, não a cor do objeto, mas a fantasia, isto é, a cor tal como foi vista pelos olhos; ao fazerem isto, podem julgar acerca da percepção do órgão provocado pelo sensível externo.

Ora, a fantasia por sua vez é objeto da inteligência. Através da inteligência será possível perceber que percebemos a operação dos sentidos. E também, além disso, ao contrário dos sentidos, a inteligência pode perceber a percepção que ela própria tem das atividades das demais faculdades que lhe são anteriores. A inteligência pode fazer isto por causa da sua imaterialidade. Há duas passagens da Summa contra Gentiles que mostram ser esta a opinião de S. Tomás:

"Nenhum sentido conhece a si mesmo nem à sua operação; a vista, de fato, não vê a si mesma nem se vê estar vendo. Isto é algo que pertence a uma potência superior.

O intelecto, porém, conhece a si mesmo e se conhece inteligir"(58).

"A ação de nenhum corpo se reflete sobre o próprio agente, (isto é, nenhum agente

corporal pode mover a si próprio). De fato, demonstra-se no VII e no VIII Livros da Física que nenhum corpo pode mover a si mesmo senão segundo a parte, isto é, na medida em que uma parte seja movente e a outra movida. Ora, o intelecto agindo se reflete sobre si mesmo, pois entende a si próprio, não apenas segundo uma parte, mas segundo o todo. Portanto, não é um corpo"(59).

Estas passagens mostram que, segundo S. Tomás, somente uma faculdade imaterial pode apreender-se a si mesma. O sentido, sendo corporal, não pode apreender-se senão em parte, na medida em que uma parte, o sentido interno, apreende a atividade do sentido próprio; mas não há uma outra parte do sentido que possa depois apreender a atividade do sentido

(58) Summa contra Gentiles, II, 66.

(59) Idem, II, 49.

interno. Esta só pode ser apreendida pela inteligência, que por fim, por ser imaterial, apreende também a si própria.

Isto significa que os animais brutos possuem alguma percepção de sua própria atividade cognoscitiva, mais ou menos perfeita de acordo com a perfeição de seus sentidos próprios e internos, mas sempre parcial. Não possuindo intelecto, para que um animal pudesse ter uma percepção total de sua atividade cognoscitiva teria que possuir um número infinito de faculdades sensitivas, o que é impossível. Somente no homem, em virtude da imaterialidade da atividade do intelecto, é que é possível uma percepção total da atividade cognoscitiva.

Por que o intelecto pode perceber sua própria atividade e o sentido não?

Porque o intelecto, por causa de sua imaterialidade, é capaz de uma abstração que vai até o ser; ele apreende todas as coisas sob a razão do ser; o ser se estende a todas as coisas sem exceção; ele pode apreender, por isto, o próprio ato de sua inteligência não enquanto uma inteligência mas enquanto ser; e daí, pelas propriedades que se seguem ao ser enquanto tal, pode por inferência conhecer não apenas a sua própria atividade, mas até a si mesmo, isto é, a própria faculdade em que se produz aquela atividade.

Já o sentido percebe a forma sensível do objeto em um órgão corporal; a matéria em que é recebida esta forma é a matéria do órgão do sentido; não é a mesma, nem é semelhante à do objeto, mas sua presença é suficiente para que a forma recebida seja recebida como a de um objeto individualizado; o sentido é capaz da abstração que separa a cor do som ou uma qualidade da outra, mas não é capaz de uma abstração que ultrapasse a individualidade do objeto; a forma recebida, ademais, por ser impressa pelo objeto que age pela sua forma própria, só pode ser uma semelhança da forma deste objeto; só pode levar, portanto, a uma representação individualizada do objeto sensível, não do próprio ato de sentir.

Podemos perceber este ato de sentir na medida em que pela fantasia nos lembramos da coisa vista, percebendo que a coisa vista não está mais presente; daí pode-se fazer uma representação sensível do ato de ver, não porém desta nova percepção.

Para perceber esta outra percepção pode-se depois, pela própria fantasia, lembrar-se do ato precedente da fantasia, e com isto podemos perceber que percebíamos o ato de ver, não porém esta nova percepção pela qual percebemos a anterior. E assim sucessivamente, o sentido só poderia ter uma consciência total de si mesmo mediante um número infinito de faculdades ou um número infinito de atos.

Daí pode-se tirar uma conclusão à primeira vista surpreendente: toda vez que o homem experimenta uma percepção total de sua própria atividade cognitiva, nesta atividade está envolvida necessariamente uma atividade da inteligência abstrata enquanto tal, ainda que, aparentemente, o homem não esteja raciocinando. Por outro lado, muitas atividades que o homem atribui corriqueiramente ao uso do intelecto, na verdade não passam de uma atividade da fantasia; nisto já demos um exemplo no caso do homem a quem se pediu que pensasse em um quadrado; a mesma coisa seria possível de se dizer no caso de um homem a quem se pedisse que pensasse no que ele fez no dia anterior; para muitas pessoas, estes supostos pensamentos não passarão de um ato material dos sentidos internos.

IV.15)A percepção da inteligência por ela mesma, segundo Santo Agostinho.

Mas a inteligência não apenas pode ter uma percepção total de sua própria atividade, como também pode, ao contrário dos sentidos, até conhecer-se a si mesma.

Este é um assunto muito importante, por nele estar envolvida a própria natureza da inteligência e não poucas confusões sobre a contemplação. Merecerá por isto um pouco mais de atenção de nossa parte.

Foi Santo Agostinho quem escreveu algumas das páginas mais admiráveis da literatura de todos os tempos sobre o conhecimento da mente humana por ela mesma quando, no Tratado sobre a Santíssima Trindade, através do conhecimento da alma humana, tentava compreender alguma coisa da vida divina. Não será possível entrar convenientemente em nosso assunto sem primeiro examinar o que Santo Agostinho escreveu a este respeito.

"Para que", -escreve Agostinho-, "se preceitua à alma que se conheça a si

mesma?"(60).

"É, creio, para que pense a si mesma e viva segundo a sua natureza, isto é, para que deseje ordenar-se segundo a sua natureza, submetendo-se ao que se deve submeter, e sobrepondo-se ao que se deve sobrepor. Quando se esquece de si mesma, passa a agir diversamente, movida por uma cobiça malsã.

Quando se esquece de si mesma, tanta é a força desta cobiça, que as coisas em que pensou apaixonadamente durante longo tempo são atraídas para dentro de si até mesmo quando tenta se afastar delas para pensar-se a si mesma. Estas coisas são corpos que ela ama fora de si pelos sentidos da carne; ao procurar entrar dentro de si, não podendo levar também estes corpos para uma região de natureza incorpórea, recolhe suas imagens e se assenhora delas, embora tenham sido feitas nela por ela mesma. Dá-lhes, de fato, alguma coisa de sua substância, mas conserva algo pelo qual pode julgar com liberdade sobre estas imagens: é à mente, a inteligência racional, a quem cabe este julgamento(61)".

"A mente erra, porém, quando passa a se unir a estas imagens com amor tão extremado que passa a pensar ser ela própria algo que tenha a mesma natureza delas(62)".

"Quando a mente se julga ser algo assim, pensa ser ela própria um corpo. Foi assim que alguns pensaram que a alma fosse o sangue, outros o cérebro, outros o coração. Outros imaginaram a alma composta de corpúsculos indivisíveis, aos quais chamaram átomos. Por consequência, todos estes imaginaram que era mortal, pois não seria possível

(60) Santo Agostinho: De Trinitate libri XV, L.X, C.5;PL 42.

(61) Ibidem, loc. cit..

(62) Ibidem, L.X, C.6;PL 42.

permanecer imortal sendo corpo ou algo composto com o corpo(63)".

"Mas é uma questão admirável investigar como a alma pode buscar e encontrar a si mesma, de que modo deve proceder para buscar-se e onde chega a encontrar-se.

Que há, de fato, tão presente na alma como a própria alma?

Porém, como se apegou às coisas em que pensa com amor e está familiarizada pelo afeto com as coisas sensíveis e corpóreas, não é capaz de pensar em si mesma sem as imagens de ditos objetos. Daqui tem origem o seu erro, não podendo separar de si mesma os fantasmas que provém dos sentidos e ver-se somente a si mesma. Estas imagens se aglutinaram admiravelmente a ela por obra do amor, e este é a razão pela qual, quando se esforça por pensar a si mesma, supõe ser a imagem sem a qual não pode pensar-se.

Quando se lhe preceitua que se conheça a si mesma, não se busque como se estivesse além de seu próprio ser; ao contrário, despoje-se do que se lhe acrescentou.

A alma é algo mais interior não só do que os sentidos que estão manifestamente fora dela, mas também do que estas imagens que os animais brutos, privados de inteligência, faculdade própria da mente, igualmente possuem. Sendo, pois, a alma algo interior, de certa maneira sai fora de si ao colocar seu amor nestes vestígios de muitas intenções, vestígios que se imprimem na memória sempre que se experimentam as sensações do corpo e do externo com tal intensidade que, mesmo em sua ausência, se oferecem espontaneamente suas imagens aos que pensam neles.

(63)Ibidem; L.X,C.7; PL 42.

Conheça-se, pois, a alma a si mesma, e não se busque como se busca a um ausente; fixe em si a atenção de sua vontade e pense em si, e verá então como nunca deixou de amar-se e jamais se ignorou, mas que, ao amar consigo estas outras coisas, se confundiu com elas e de certo modo tomou consistência com elas"(64).

"Não trate a alma de ver-se como se estivesse ausente; cuide, isto sim, de discernir sua presença.

Nem deve procurar conhecer-se como se se tivesse ignorado, mas saiba distinguir-se

de toda outra coisa que ela conhece. Quando ouve o preceito: "Conhece-te a ti mesmo", não deve entendê-lo como quando se diz: "Conhece a vontade daquele homem", vontade que não podemos perceber nem compreender se não mediante sinais corporais, e isto mais por fé do que por inteligência.

Quando se diz à mente: "Conhece-te a ti mesmo", no momento em que ouvir "a ti mesmo", se o entende, já se conhece, não por outra razão, senão porque está presente a si mesma. E se não entende o que se lhe diz, não se conhece. É-lhe imposto um preceito que, ao compreendê-lo, já o cumpriu⁽⁶⁵⁾.

"Não acrescente a alma nada mais àquilo que de si conhece quando se lhe ordena conhecer-se.

Se ela puder despojar-se de todos os pensamentos que ela própria se lhe acrescentou e não crer que ela seja alguma de todas estas coisas, o que sobra dela mesma, isto é ela"⁽⁶⁶⁾.

(64)Ibidem; L.X,C.8;PL 42.

(65)Ibidem; L.X,C.9;PL 42.

(66)Ibidem; L.X,C.10;PL 42.

IV.16)A percepção da inteligência por ela mesma, segundo S. Tomás de Aquino.

Por causa de passagens como estas e outras devidas a Santo Agostinho muitos supuseram que a inteligência humana fosse capaz de uma percepção direta dela própria.

Entretanto S. Tomás nega que isso seja possível à inteligência humana, e nega inclusive que tenha sido isto que Santo Agostinho tenha ensinado.

A inteligência humana, diz Tomás, é capaz de conhecer sua própria essência, não porém através de sua própria essência, isto é, por um conhecimento direto de sua própria essência, mas através de seus atos, isto é, através da percepção da própria atividade intelectual:

"a mente não pode inteligir a si mesma de tal modo que apreenda a si própria de modo imediato",

diz Tomás de Aquino(67).

De fato, diz Tomás, qualquer potência cognoscitiva conhece necessariamente em ato tudo aquilo que está presente nela própria. Ora, a inteligência está sempre presente em ato na própria inteligência; se, portanto, a inteligência conhecesse a sua essência de modo imediato por meio dela própria, teria uma intelecção contínua em ato de si própria, isto é, sempre se inteligiria a si mesma, o que sabemos ser falso por experiência. Portanto, a inteligência não pode conhecer a si própria por uma percepção direta da própria essência(68).

Ademais, o conhecimento que se realiza através de algo naturalmente existente dentro de nós é um conhecimento natural como o conhecimento dos primeiros princípios da demonstração. Se, portanto, nós conhecemos a essência da inteligência através da percepção imediata de sua própria essência, esta seria conhecida por modo de natureza. Nas coisas, porém, que são conhecidas por modo de natureza não é

(67)Quaestiones Disputatae De Veritate, Q.10 a.8.

(68)Summa contra Gentiles, III,46.

possível que o homem se engane, assim como no conhecimento dos princípios indemonstráveis ninguém erra. Ninguém, portanto, erraria também no conhecimento da natureza da inteligência se ela se conhecesse de modo imediato em sua própria essência; o que, porém, não é o que acontece, pois há muitos que opinam a inteligência ser de natureza corpórea. Portanto, a inteligência não se conhece a si própria por percepção direta de sua essência(69).

Como se explicam, então, as palavras de Santo Agostinho? "É evidente, diz Tomás, que Santo Agostinho não quiz ensinar que a alma se entende a si mesma por si mesma (70)". Ele pede para examinar mais atentamente as palavras de Agostinho:

"A alma, ao buscar o conhecimento de si mesma, não deve buscar-se como a algo ausente, mas procure perceber-se como presente; não busque conhecer-se como se já se conhecesse, mas distinga-se das demais coisas que conhece".

Estas palavras, atentamente examinadas, mostram que Santo Agostinho não quiz dizer que a inteligência pode ter uma percepção direta de sua própria essência. Diz Agostinho que a alma deve buscar o conhecimento de si mesma distinguindo-se das demais coisas que conhece. Ora, se ela conhecesse diretamente a si mesma, deste conhecimento se seguiria o conhecimento de sua distinção das demais coisas: "É pelo conhecimento da essência da coisa que distinguimos uma coisa das demais", diz Tomás de Aquino(71). Mas, se precisamos conhecer as demais para, por distinção, conhecer a essência da coisa, é porque conhecemos esta essência de modo indireto, através de outra,

e não dela própria. A inteligência, de fato, "percebe-se ser pela percepção de sua atividade"(72):

"Ninguém se percebe inteligir a não ser inteligendo. Antes de inteligir seu próprio inteligir, é necessário inteligir algo; é através disto que a alma chega à percepção total de seu ser, isto é, pelo fato de ter inteligido ou sentido"(73).

(69)Idem, loc. cit..

(70)Idem, loc. cit..

(71)Idem, loc. cit..

(72)Idem, loc. cit..

(73)Quaestiones Disputatae De Veritate, Q.10 a.8.

"Portanto, não é pela sua essência, mas pelo seu ato que o intelecto se conhece a si mesmo. O homem conhece ter uma alma intelectiva pela percepção de seu inteligir"(74).

"Esta foi também a opinião de Aristóteles, pois ele afirma no De Anima que o intelecto se entende a si próprio do mesmo modo como entende às demais coisas; ora, o intelecto entende pelas espécies inteligíveis, pelas quais se torna inteligível em ato; (segue-se que não se entende pela sua essência), mas por uma espécie inteligível (que ele por abstração faz de si mesmo) a partir da percepção de sua atividade intelectiva"(75).

Conclui-se daqui que é possível para o homem a percepção da própria faculdade intelectiva, mas apenas de modo indireto; esta percepção não é uma atividade sensorial, mas algo em que necessariamente está envolvida a própria atividade da inteligência.

Por causa disso, quando a inteligência se busca a si mesma, num primeiro momento pode parecer-lhe ter alcançado a sua própria essência; a análise mais profunda desta percepção, mostra, entretanto, que apesar de se tratar de um verdadeiro conhecimento intelectivo, há um conhecimento direto apenas do ato de inteligir, não da própria inteligência.

Por esta razão pode-se cair na posição oposta e negar que exista uma essência da inteligência; isto é, negar que haja uma substância inteligente, mas apenas uma atividade inteligente. Os que caem nesta posição demonstram uma capacidade introspectiva muito maior do que aqueles que interpretam as palavras de Santo Agostinho no sentido oposto. Se alguém se dedicasse ao conhecimento de si próprio com o intuito de perceber que nada do que se apreende é a essência da alma estaria, com isto, além de desenvolver a capacidade de introspecção, trabalhando a própria faculdade intelectiva do

homem, que é a faculdade envolvida neste conhecimento. Mas isto não valeria como demonstração

(74) Summa Theologiae, Ia, Q.87 a.1.

(75) Summa contra Gentiles, III,46.

ontológica da inexistência de uma essência da alma; de fato, diz Tomás de Aquino, uma percepção direta da essência da inteligência por ela mesma é algo que pertence de modo próprio às substâncias superiores ao homem(76).

(76) Summa Theologiae, Ia, Q.56 a.1.

Öndice do

VOLUME I

I.	Introdução Geral	10
I.1	Apresentação e justificativa	10
I.2	Fontes de referência fundamentais	19
I.3	Plano do presente trabalho	20
I.4	Notas biográficas sobre S. Tomás de Aquino	22
I.5	Santo Tomás e a vida contemplativa	30
I.6	A morte de S. Tomás de Aquino	32
I.7	Conclusão	35
II.	O Fim Último do Homem	37
II.1	Introdução	37
II.2	Presença no homem da ordem observada no Cosmos	38
II.3	Antropologia do problema dos fins	40
II.4	Características gerais do fim último	44
II.5	Características gerais da felicidade	48
II.6	A felicidade não pode ser a deleitação corporal	51
II.7	A felicidade não pode ser a riqueza	52
II.8	A felicidade não pode ser a operação da arte	60
II.9	A felicidade não pode ser a operação das virtudes morais	62
II.10	Conclusão	65
II.11	A operação especulativa da sabedoria como fim último do homem	65
II.12	Argumentos complementares	67
II.13	Síntese de Santo Tomás sobre o fim último do homem	70
II.14	Considerações finais	71
II.15	Os homens sábios, segundo Aristóteles, são amados por Deus	73
II.16	Natureza da sabedoria	74
II.17	Conclusão do capítulo	86
II.Ap.	Apêndice sobre Teoria da Causalidade	87
III.	Pressupostos Históricos	96
III.1	Introdução	96
III.2	Contemplação e sabedoria na filosofia grega	97
III.3	Comentário sobre a contemplação da natureza nos primeiros pré-socráticos	106
III.4	A contemplação em Pitágoras	113
III.5	A contemplação em Sócrates e Platão	117
III.6	A pedagogia de Platão. I	122
III.7	A pedagogia de Platão. II	123
III.8	Conclusão	131
III.9	Aristóteles	132
III.10	Origem do termo contemplação na Tradição Cristã	134
III.11	A contemplação na Tradição Cristã do	

século V, segundo João Cassiano	139
III.12 A contemplação na Tradição Cristã do século XII, segundo Hugo de São Vítor	149
III.13 Conclusão	154
III.14 Atualidade da questão	163
III.15 Conclusão final	167
IV. Pressupostos Psicológicos	168
IV.1 Introdução	168
IV.2 O Comentário ao De Anima	169
IV.3 A hierarquia dos seres vivos	169
IV.4 As operações dos sentidos	171
IV.5 Natureza do sentido	172
IV.6 Como percebemos que vemos: colocação do problema	173
IV.7 A distinção dos sensíveis próprios dos diversos sentidos	176
IV.8 A fantasia ou imaginação	177
IV.9 Como percebemos que vemos: solução	180
IV.10 O intelecto	182
IV.11 Natureza do ato intelectual	185
IV.12 Aparente não evidência da natureza do ato intelectual	188
IV.13 Posição de Santo Tomás	192
IV.14 A percepção total da atividade cognitiva	192
IV.15 A percepção da inteligência por ela mesma segundo Santo Agostinho	195
IV.16 A percepção da inteligência por ela mesma segundo S. Tomás de Aquino	199